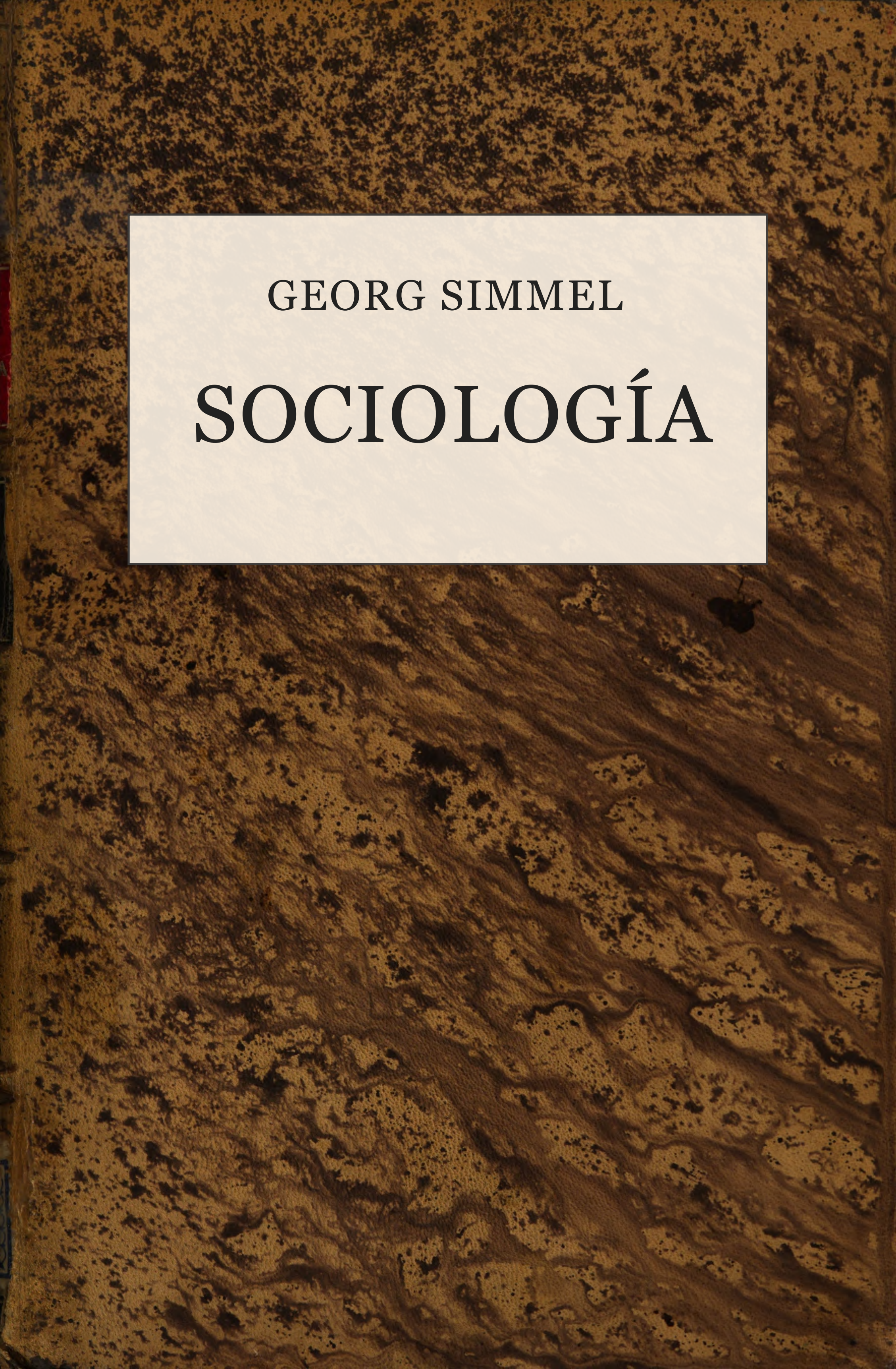
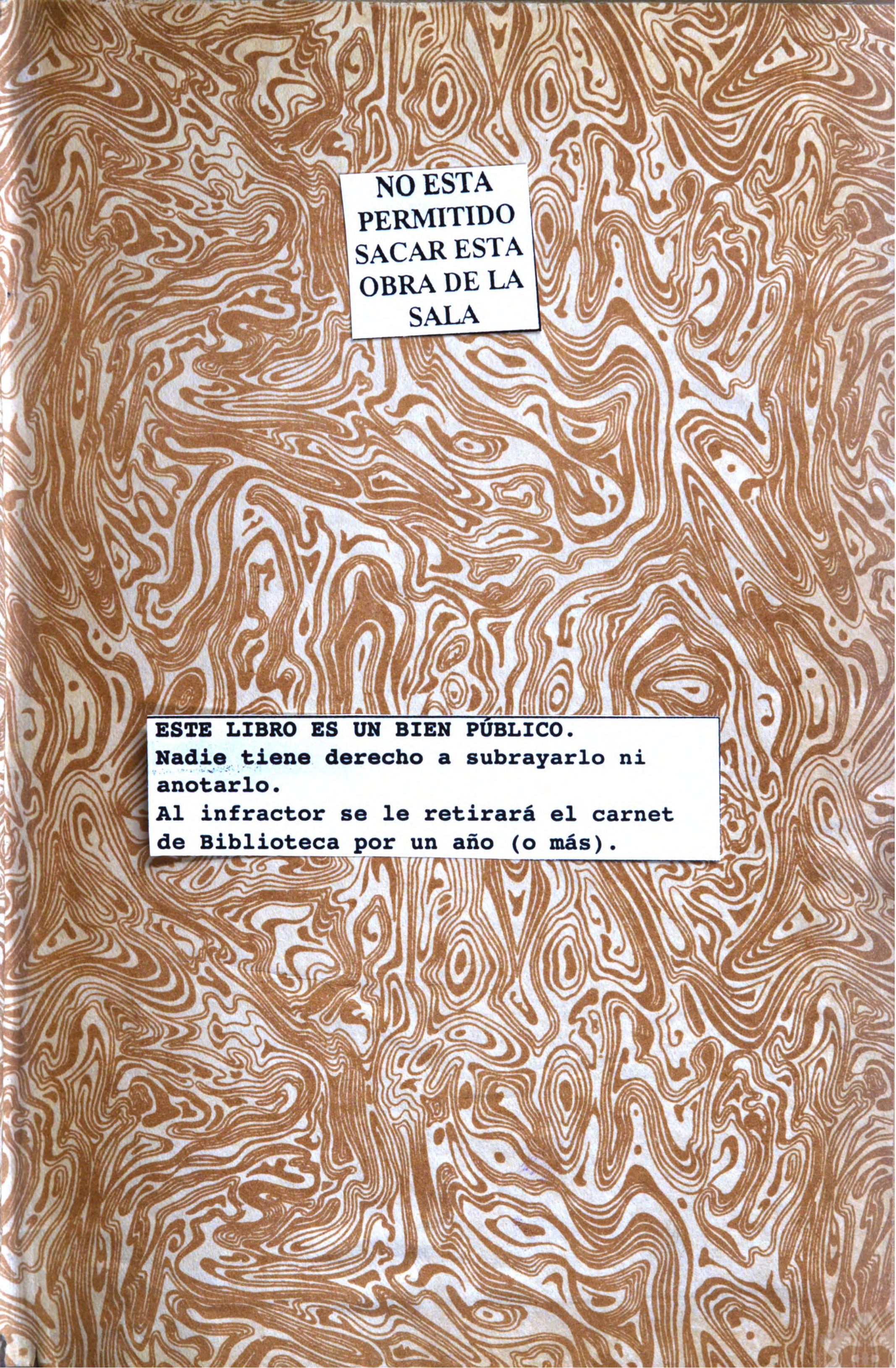

GEORG SIMMEL
SOCIOLOGÍA





NUEVOS HECHOS • NUEVAS IDEAS
XV

JORGE SIMMEL

SOCIOLOGIA

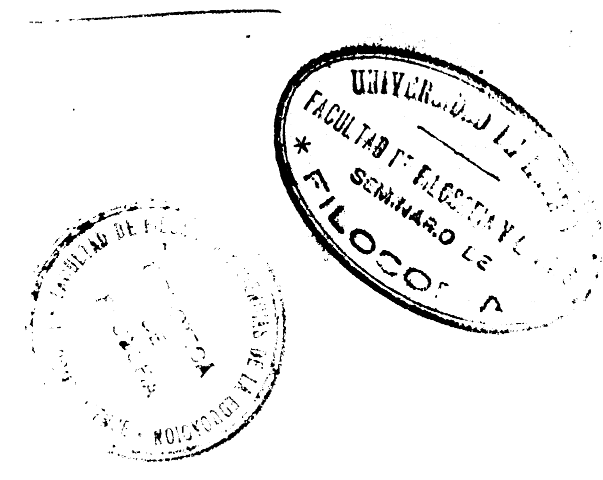
I

El problema de la sociología.

II

La cantidad en los grupos sociales.

I - III



REVISTA DE OCCIDENTE MADRID
1927

SOCIOLOGÍA

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

OBRAS PUBLICADAS

Lord Dunsany: *Cuentos de un soñador* * 5 ptas.

Jorge Simmel: *Filosofía de la coquetería* * 5 ptas.

A. Wegener: *La génesis de los continentes y océanos* * 7,50 ptas.

A. Schulten: *Tartessos* * 12 ptas.

G. Worringer: *La esencia del estilo gótico* * 10 ptas.

Bernard Shaw: *Santa Juana.* Crónica dramática en seis escenas y un epílogo * 6 ptas.

Eduardo Schwartz: *Figuras del mundo antiguo* (1.ª serie) * 6 ptas.

— *Figuras del mundo antiguo* (2.ª serie) * 5 ptas.

Fernando Crommelynck: *El estupendo cornudo.* Farsa en tres actos * 4 ptas.

Gerardo Hauptmann: *La prodigiosa Isla de las Damas.* (Historia de un archipiélago imaginario.) * 8 ptas.

José Ortega y Gasset: *El Espectador,* núm. IV * 5 ptas.

— *El Espectador,* núm. V * 5 ptas.

— *La deshumanización del arte.* * 5 ptas.

— *Las Atlántidas.* (Suplemento número 2 a la *Revista de Occidente.)* * 10 ptas.

Vsevolod Ivanov: *El tren blindado No. 14-69* * 3,50 ptas.

Lidia Seifulina: *Caminantes* * 4 ptas.

Leonidas Leonov: *Los Tejones* (Novela) * 10 ptas.

Alfonso Paquet: *Roma o Moscú* * 4 ptas.

MUSAS LEJANAS: MITOS / CUENTOS / LEYENDAS

I. León Frobenius: *El Decamerón Negro* * 6 ptas.

II. *Cantos y Cuentos del Antiguo Egipto.* (Con unas Notas sobre el alma egipcia, por José Ortega y Gasset.) * 5 ptas.

III. *Cuentos populares de China* * 5 ptas.

IV. Pablo Tuffrau: *La leyenda de Guillermo de Orange* * 5 ptas.

V. P. Walters y C. Petersen: *Leyendas heroicas de los germanos* * 5 ptas.

VI. *El Cantar de Roldán* * 5 ptas.

VII. *Veinte cuentos de la India* * 5 ptas.

VIII. Pedro Salinas: *Poema de Mío Cid* * 5 ptas.

IX. *Cuentos Malayos* * 5 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

LOS GRANDES PENSADORES

I. *La Filosofía presocrática. Sócrates y los sofistas* ✱ 5 ptas.
II. *Platón, Aristóteles* ✱ 5 ptas.
III. *San Agustín, Santo Tomás, Giordano Bruno* ✱ 5 ptas.
IV. *Descartes, Spinoza, Leibnitz* ✱ 5 ptas.
V. *Locke y Hume, Kant, Fichte* ✱ 5 ptas.
VI. *Hegel, Schopenhauer, Nietzsche* ✱ 5 ptas.

R. Wilhelm: *Laotsé y el taoismo* ✱ 5 ptas.
— *Kuntsé* (Confucio) ✱ 5 ptas.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

A. Messer: *La filosofía actual* ✱ 7,50 ptas.
— *La filosofía en el siglo XIX* (Empirismo y Naturalismo) 6 ptas.

NUEVOS HECHOS / NUEVAS IDEAS

I. Hermann Weyl: *¿Qué es la materia?* (Con un prólogo de Blas Cabrera.) ✱ 5 ptas.
II. Rodolfo Otto: *Lo Santo* (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios.) ✱ 8 ptas.
III. H. A. Kramers y H. Holst: *El Átomo y su estructura, según la teoría de N. Bohr* ✱ 11 ptas.
IV. P. L. Landsberg: *La Edad Media y nosotros* ✱ 6 ptas.
V. J. Von Uexküll: *Cartas biológicas a una dama* ✱ 5 ptas.
VI. F. Graebner: *El mundo del hombre primitivo* ✱ 7 ptas.
VII. Otto Gründler: *Elementos para una filosofía de la religión, sobre base fenomenológica* ✱ 6 ptas.
VIII. P. L. Landsberg: *La Academia Platónica* ✱ 5 ptas.
IX. Max Scheler: *El Saber y la Cultura* ✱ 3 ptas.
X. K. Koffka: *Bases de la evolución psíquica* ✱ 11 ptas.
XI. Conde H. Keyserling: *El mundo que nace* ✱ 5 ptas.
XII. Federico Bendixen: *La esencia del dinero* ✱ 4 ptas.
XIII. Francisco Brentano: *Psicología* ✱ 5 ptas.
XIV. Lothrop Stoddard: *La rebeldía contra la civilización* ✱ (en prensa).

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

HISTORIA BREVE

I. Ludo Moritz Hartmann: *La decadencia del mundo antiguo* * 5 ptas.
II. Arturo Rosenberg: *Historia de la República romana* * 6 ptas.
III. Enrique Finke: *La Mujer en la Edad Media* * 5 ptas.
IV. Eduardo Schwartz: *El Emperador Constantino y la Iglesia cristiana* * 6 ptas.

COLECCIÓN «HOY Y MAÑANA»

I. F. C. S. Schiller: *Tántalo o el futuro del hombre* * 2 ptas.
II. Anthony M. Ludovici: *Lysistrata* * 3 ptas.
III. J. B. S. Haldane: *Calínico* * 2 ptas.

COLECCIÓN «NOVA NOVORUM»

Pedro Salinas: *Víspera del gozo* * 3,50 ptas.
Benjamín Jarnés: *El profesor inútil* * 3,50 ptas.

NUEVOS HECHOS * NUEVAS IDEAS

XV

JORGE SIMMEL

SOCIOLOGIA

Estudios sobre las formas de socialización

I

El problema de la sociología.

II

La cantidad en los grupos sociales.

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN POR

J. PÉREZ BANCES





Revista de Occidente

Avenida Pi y Margall, 7

Madrid

Tipografía Artística / Cervantes, 28 / Madrid.

PRÓLOGO

Cuando una investigación se produce en consonancia con los fines y métodos reconocidos de una ciencia ya existente, encuentra por sí misma el lugar que le corresponde, sin necesidad de que el investigador fundamente su propósito, bastándole, desde luego, con partir de lo ya admitido. Pero si la investigación carece de ese nexo, que haría indiscutible la legitimidad de sus problemas; si la línea que traza por entre los fenómenos no encuentra fórmula propia en ninguna provincia de reconocidas disciplinas científicas, entonces, evidentemente, su lugar en el sistema de las ciencias, la discusión de sus métodos y de sus posibles frutos constituye un problema nuevo e independiente, cuya solución no cabe en un prólogo y ocupa la primera parte de la investigación misma.

En esta situación se halla el ensayo presente que quiere dar al concepto vacilante de la Sociología un contenido inequívoco, regido por «un» pensamiento seguro y metódico. Lo único que, por tanto, rogamos al lector, en el proemio de este libro, es que tenga siempre presente la posición del problema, tal como se explica en la primera parte. De otro modo, estas páginas podrían darle la impresión de una masa inconexa, compuesta de hechos y reflexiones, sin relación entre sí.

I

EL PROBLEMA DE LA SOCIOLOGÍA

SI es cierto que el conocimiento humano se ha desarrollado partiendo de necesidades prácticas, porque el conocer la verdad es un arma en la lucha por la existencia, tanto frente a la naturaleza extrahumana, como en la concurrencia de los hombres entre sí, hace ya mucho tiempo que dicho conocimiento no está ligado a tal procedencia y ha dejado de ser un simple medio para los fines de la acción, trocándose en fin último. Esto no obstante, el conocimiento no ha roto todas las relaciones con los intereses de la práctica, ni aun en la forma autónoma de la ciencia, aunque ahora estos intereses no aparecen ya como meros resultados de la práctica, sino como acciones mutuas de dos esferas independientes. Pues no sólo en la técnica se ofrece el conocimiento científico para la realización de los fines exteriores de la voluntad, sino que también en las situaciones prácticas, tanto internas como externas, surge la necesidad de una comprensión teórica. A veces aparecen nuevas direcciones del pensamiento, cuyo carácter abstracto no hace más que reflejar en los problemas y formas intelectuales los intereses de nuevos sentimientos y voliciones. Así las exigencias que suele formular la ciencia de la Sociología no son sino la prolongación y el reflejo teóricos del poder práctico que han alcanzado en el siglo XIX las masas frente a los intereses del individuo. Modernamente, las clases inferiores

han dado la sensación de mayor importancia y despertado mayor atención en las clases superiores; y si este hecho se basa justamente sobre el concepto de «sociedad», es porque la distancia social entre unos y otros hace que los inferiores aparezcan a los superiores no como individuos, sino como una masa uniforme, y que no se vea otra conexión esencial entre ambos que la de formar juntos «una sociedad». Desde el momento en que — a consecuencia de las relaciones prácticas de poder — las clases, cuya eficacia consiste, no en la importancia visible de los individuos, sino en su naturaleza «social», atrajeron sobre sí la consciencia intelectual, el pensamiento echó de ver que, en general, toda existencia individual está determinada por innumerables influencias del ambiente humano. Y este pensamiento adquirió, por decirlo así, fuerza retroactiva. Al lado de la sociedad presente, la sociedad pasada se ofreció como la sustancia que engendra las existencias individuales, no de otra suerte que el mar engendra las olas. Pareció, pues, descubierto, el suelo nutricio, por cuyas energías resultaban explicables las formas particulares de los individuos. Esta dirección del pensamiento se veía apoyada por el relativismo moderno, por la tendencia a descomponer en acciones recíprocas lo individual y sustancial. El individuo era sólo el lugar en que se anudaban hilos sociales y la personalidad no era más que la forma particular en que esto acontecía. Adquirida la consciencia de que toda actividad humana transcurre dentro de la sociedad, sin que nadie pueda sustraerse a su influjo, todo lo que no fuera ciencia de la naturaleza exterior tenía que ser ciencia de la sociedad. Surgió ésta, pues, como el amplio campo en que concurrieron la Ética y la Historia de la cultura, la Economía y la Ciencia de la religión, la Estética y la Demografía, la Política y la Etnología, ya que los objetos de estas ciencias se realizaban en el marco de la sociedad. La ciencia del hombre había de ser la ciencia de la sociedad.

A esta concepción de la Sociología, como ciencia de todo lo humano, contribuyó su carácter de ciencia nueva. Por ser nueva adscribiéronse a ella todos los problemas que eran difíciles de colocar en otra disciplina; a la manera como las comarcas recién descubiertas aparecen cual Eldorados para

todos los sin patria, para todos los desarraigados, pues la indeterminación e indefensión de las fronteras, inevitable en los primeros tiempos, autoriza a todo el mundo a establecerse allí. Pero bien mirado, el hecho de mezclar problemas antiguos no es descubrir un nuevo territorio del saber. Lo que ocurrió fué, simplemente, que se echaron en un gran puchero todas las ciencias históricas, psicológicas, normativas, y se le puso al recipiente una etiqueta que decía: Sociología. En realidad, sólo se había ganado un *nombre* nuevo; pero lo designado por este nombre o estaba ya determinado en su contenido y relaciones o se produjo dentro de las provincias conocidas de la investigación. Si el hecho de que el pensamiento y la acción humanos se realizan en la sociedad y son determinados por ella, ha de convertir la Sociología en una ciencia que los abrace íntegros; ¿por qué no considerar asimismo la Química, la Botánica y la Astronomía como capítulos de la Psicología, ya que sus objetos, en último término, sólo adquieren realidad en la conciencia humana y están sometidos a sus condiciones?

El error se funda en un hecho mal interpretado, sin duda, pero muy importante. El reconocimiento de que el hombre está determinado, en todo su ser y en todas sus manifestaciones por la circunstancia de vivir en acción recíproca con otros hombres, ha de traer desde luego una nueva manera de considerar el problema en las llamadas ciencias del espíritu. Hoy ya no es posible explicar por medio del individuo, de su entendimiento y de sus intereses, los hechos históricos (en el sentido más amplio de la palabra), los contenidos de la cultura, las formas de la ciencia, las normas de la moralidad; y si esta explicación no basta, recurrir en seguida a causas metafísicas o mágicas. Por lo que toca al lenguaje, verbigracia, ya no estamos ante la alternativa o de creer que ha sido inventado por individuos geniales, o de creer que ha sido dado por Dios al hombre. En la religión ya no cabe plantear el dilema entre la invención de astutos sacerdotes y la inmediata revelación, etc. Hoy creemos comprender los fenómenos históricos por las acciones recíprocas y conjuntas de los individuos, por la suma y sublimación de incontables contribuciones individuales, por la encarnación de las energías sociales en entidades que están

más allá del individuo y que se desarrollan por encima de él. Por consiguiente, en su relación con las ciencias hoy existentes, la Sociología es un nuevo método, un auxiliar de la investigación para llegar, por nuevas vías, a los fenómenos que se dan en aquellos campos del saber. Pero este papel que desempeña la Sociología no es esencialmente distinto del que desempeñó la inducción cuando en su día penetró como un nuevo principio de investigación en todas las ciencias posibles, se aclimató en ellas y les ayudó a encontrar nuevas soluciones para los problemas planteados. Pero así como la inducción no constituye una ciencia particular, y menos una que lo abarque todo, tampoco, por las mismas razones, la Sociología. Por cuanto se funda en la idea de que el hombre debe ser comprendido como ser social, y en que la sociedad es la base de todo acontecer histórico, no contiene la Sociología ningún *objeto* que no esté tratado ya en las ciencias existentes, sino que es sólo un nuevo camino para todas ellas, un método científico que, justamente por ser aplicable a la totalidad de los problemas, no constituye una ciencia por sí.

¿Pero cuál puede ser el objeto propio y nuevo cuya investigación haga de la Sociología una ciencia independiente con límites determinados? Es evidente que, para que quede legitimada como una nueva ciencia, no hace falta descubrir un objeto cuya existencia sea hasta ahora desconocida. Todo lo que designamos en general como objeto es un complejo de determinaciones y relaciones, cada una de las cuales, si se descubre en una pluralidad de objetos, puede convertirse a su vez en objeto de una nueva ciencia. Toda ciencia se funda en una abstracción, por cuanto considera en uno de sus aspectos y desde el punto de vista de un concepto, en cada caso, diferente, la totalidad de una cosa, que no puede ser abarcada por ninguna ciencia. Ante la totalidad de la cosa y de las cosas, crece cada ciencia por división de aquella totalidad en diversas cualidades y funciones, una vez que se ha hallado el concepto que separa estas últimas, y permite comprobar metódicamente su presencia en las cosas reales. Así, por ejemplo, los hechos lingüísticos que ahora se comprenden como el material de la lingüística comparada, existían de antiguo en fenómenos sometidos a estudio científico; pero la ciencia especial de la lingüística

comparada surgió al descubrirse el concepto merced al cual aquellos fenómenos, antes separados, se reunieron en unidad y aparecieron regulados por leyes particulares.

Del mismo modo, la Sociología podría constituir una ciencia particular, hallando su objeto una nueva línea trazada a través de hechos que, como tales, son perfectamente conocidos; sólo que, sin haberles sido hasta entonces aplicado el concepto que descubre el aspecto de estos hechos correspondiente a aquella línea, haciéndole constituir una unidad metódica y científica común a todos. Frente a los hechos de la sociedad histórica, tan complicados y que no se reúnen bajo un solo punto de vista científico, los conceptos de política, economía, cultura, etc., producen series de conocimientos de este género, bien ligando en cursos históricos singulares una parte de aquellos hechos y apartando los otros o no dejándoles más que una colaboración accidental, bien dando a conocer agrupaciones de elementos que, independientemente del aquí y del ahora individuales, encierran una conexión necesaria, no sujeta al tiempo. Si pues ha de existir una Sociología como ciencia particular, será necesario que el concepto de *sociedad* como tal, por encima de la agrupación exterior de esos fenómenos, someta los hechos sociales históricos a una nueva abstracción y ordenamiento, de manera que se reconozcan como connexas y formando por consiguiente parte de una ciencia, ciertas notas que hasta entonces sólo han sido observadas en otras y varias relaciones.

Este punto de vista surge mediante un análisis del concepto de sociedad, que se caracteriza por la distinción entre forma y contenido de la sociedad — teniendo presente que esto en realidad no es más que una metáfora para designar aproximadamente la oposición de los elementos que se desea separar; esta oposición habrá de entenderse en su sentido peculiar, sin dejarse llevar por la significación que tienen en otros aspectos tales designaciones provisionales. Para llegar a este objetivo, parto de la más amplia concepción imaginable de la sociedad, procurando evitar en lo posible la contienda de las definiciones. La sociedad existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca. Esta acción recíproca se produce siempre por determinados instintos o para determinados fines. Instintos

eróticos, religiosos o simplemente sociales, fines de defensa o de ataque, de juego o adquisición, de ayuda o enseñanza, e infinitos otros, hacen que el hombre se ponga en convivencia, en acción conjunta, en correlación de circunstancias con otros hombres; es decir, que ejerza influencias sobre ellos y a su vez las reciba de ellos. La existencia de estas acciones recíprocas significa que los portadores individuales de aquellos instintos y fines, que los movieron a unirse, se han convertido en una unidad, en una «sociedad». Pues unidad en sentido empírico no es más que acción recíproca de elementos: un cuerpo orgánico es una unidad, porque sus órganos se encuentran en un cambio mutuo de energías, mucho más íntimo que con ningún ser exterior; un Estado es una unidad porque entre sus ciudadanos existe la correspondiente relación de acciones mutuas; más aún, no podríamos llamar *uno* al mundo, si cada parte no influyese de algún modo sobre las demás, si en algún punto se interrumpiese la reciprocidad de las influencias.

Aquella unidad o socialización puede tener diversos grados, según la clase e intimidad que tenga la acción recíproca; desde la unión efímera para dar un paseo, hasta la familia; desde las relaciones «a plazo», hasta la pertenencia a un Estado; desde la convivencia fugitiva en un hotel, hasta la unión estrecha que significaban los gremios medievales. Ahora bien: yo llamo contenido o materia de la socialización, a cuanto exista en los individuos (portadores concretos e inmediatos de toda realidad histórica), capaz de originar la acción sobre otros o la recepción de sus influencias; llámese instinto, interés, fin, inclinación, estado o movimiento psíquico. En sí mismas estas materias con que se llena la vida, estas motivaciones no son todavía un algo social. Ni el hambre ni el amor, ni el trabajo ni la religiosidad, ni la técnica ni las funciones y obras de la inteligencia constituyen todavía socialización cuando se dan inmediatamente y en su pureza. La socialización sólo se presenta cuando la coexistencia aislada de los individuos adopta formas determinadas de cooperación y colaboración que caen bajo el concepto general de la acción recíproca. Por consiguiente, la socialización es la forma, de diversas maneras realizada, en la que los individuos, sobre la base de los intereses sensuales o ideales, momentáneos o du-

raderos, conscientes o inconscientes, que impulsan causalmente o inducen teleológicamente, constituyen una unidad dentro de la cual se realizan aquellos intereses.

En todo fenómeno social, el contenido y la forma sociales constituyen una realidad unitaria. La forma social no puede alcanzar una existencia si se la desliga de todo contenido; del mismo modo que la forma espacial no puede subsistir sin una materia de la que sea forma. Tales son justamente los elementos (inseparables en la realidad) de todo ser y acontecer sociales: un interés, un fin, un motivo y una forma o manera de acción recíproca entre los individuos, por la cual o en cuya figura alcanza aquel contenido realidad social.

Ahora bien; lo que hace que la «sociedad», en cualquiera de los sentidos de la palabra, sea sociedad, son evidentemente las diversas clases de acción recíproca a que hemos aludido. Un grupo de hombres no forma sociedad porque exista en cada uno de ellos por separado un contenido vital objetivamente determinado o que le mueva individualmente. Sólo cuando la vida de estos contenidos adquiere la forma del influjo mutuo, sólo cuando se produce una acción de unos sobre otros — inmediatamente o por medio de un tercero —, es cuando la nueva coexistencia espacial, o también la sucesión en el tiempo, de los hombres, se ha convertido en una sociedad. Si, pues, ha de haber una ciencia cuyo objeto sea la sociedad y sólo ella, únicamente podrá proponerse como fin de su investigación estas acciones recíprocas, estas maneras y formas de socialización. Todo lo demás que se encuentra en el seno de la «sociedad», todo lo que se realiza por ella y en su marco, no es sociedad, sino simplemente un contenido que se adapta a esta forma de coexistencia o al que ésta se adapta, y que sólo junto con ella ofrece la figura real, la «sociedad», en el sentido amplio y usual. Separar por la abstracción estos dos elementos, unidos inseparablemente en la realidad; sistematizar y someter a un punto de vista metódico, unitario, las formas de acción recíproca o de socialización, mentalmente escindidas de los contenidos que sólo merced a ellas se hacen sociales, me parece la única posibilidad de fundar una ciencia especial de la sociedad. Únicamente merced a ella, aparecerían realmente proyectados en el plano de lo meramente social,

los hechos que designamos con el nombre de realidad social-histórica.

Aunque semejantes abstracciones — las únicas que permiten extraer ciencia de la complejidad y aun de la unidad de lo real — hayan surgido de las necesidades interiores del conocimiento, ha de haber para ellas alguna legitimación en la propia estructura del objeto. Pues sólo en la existencia de alguna relación funcional con los hechos puede hallarse garantía contra un problematismo estéril, contra el carácter accidental de la conceptuación científica. Si yerra el naturalismo ingenuo, creyendo que lo dado en la realidad contiene los principios de ordenación, analíticos y sintéticos, merced a los cuales puede esa realidad dada ser contenido de ciencia, es cierto, sin embargo, que las notas efectivas de la realidad son más o menos flexibles y se acomodan más o menos a aquellas ordenaciones; como, por ejemplo, un retrato transforma fundamentalmente la figura natural humana, y, sin embargo, hay figuras que se acomodan mejor que otras a esta transformación radical. Con arreglo a este criterio puede, pues, definirse el mejor o peor derecho a la existencia, que ostentan los problemas y métodos científicos. El derecho a someter a un análisis de formas y contenidos (llevando las primeras a una síntesis) los fenómenos histórico-sociales, descansa en dos condiciones que sólo en los hechos pueden ser comprobadas. Por una parte es preciso que una misma forma de socialización se presente con contenidos totalmente distintos, para fines completamente diversos; y por otra parte, es necesario que los mismos intereses aparezcan realizados en diversas formas de socialización; del mismo modo que unas mismas formas geométricas se encuentran en las más diversas materias, y unas mismas materias en las más distintas formas espaciales (lo que también sucede con las formas lógicas respecto a los contenidos materiales del conocimiento).

Ahora bien, ambas cosas son de hecho innegables. Encontramos las mismas relaciones formales de unos individuos con otros, en grupos sociales que por sus fines y por toda su significación son lo más diversos que cabe imaginar. Subordinación, competencia, imitación, división del trabajo, partidismo, representación, coexistencia de la unión hacia adentro y

la exclusión hacia afuera, e infinitas formas semejantes se encuentran, así en una sociedad política, como en una comunidad religiosa; en una banda de conspiradores, como en una cooperativa económica; en una escuela de arte, como en una familia. Por variados que sean los intereses que llevan a esas socializaciones, las formas en que se presentan pueden ser las mismas. Por otra parte, un mismo interés puede mostrarse en socializaciones de formas diversas. El interés económico, por ejemplo, lo mismo se realiza por la concurrencia que por la organización de los productores con arreglo a un plan; unas veces por separación de grupos económicos, otras, por anexión a ellos. Los contenidos religiosos, permaneciendo idénticos, adoptan unas veces una forma liberal, otras, una forma centralizada. Los intereses basados en las relaciones sexuales se satisfacen en la pluralidad casi incalculable de las formas familiares. El interés pedagógico tan pronto da lugar a una relación liberal del maestro con el discípulo, como a una forma despótica; unas veces produce acciones recíprocas individualistas entre el maestro y los distintos discípulos, y otras establece relaciones más colectivas entre el maestro y la totalidad de los discípulos. Así, pues, de la misma manera que puede ser única la forma en que se realizan los más divergentes contenidos, puede permanecer única la materia, mientras la convivencia de los individuos en que se presenta se ofrece en una gran diversidad de formas. De donde resulta que si bien en la realidad la materia y forma de los hechos constituyen una inseparable unidad de la vida social, puede extraerse de ellos esa legitimación del problema sociológico que reclama la determinación, ordenación sistemática, fundamentación psicológica y evolución histórica de las puras formas de socialización.

Este problema es opuesto totalmente al procedimiento por el cual se han creado las diversas ciencias sociales existentes. En efecto, la división del trabajo entre ellas está absolutamente determinada por la diversidad de contenido. Tanto la economía política, como el sistema de las organizaciones eclesiásticas, tanto la historia de la enseñanza como la de las costumbres, tanto la política como las teorías de la vida sexual, etc., se han distribuído entre sí de tal modo el campo de

los fenómenos sociales, que una Sociología que pretendiese abarcarlos en su totalidad no sería más que una suma de aquellas ciencias. Mientras las líneas que trazamos a través de la realidad histórica, para distribuirla en campos de investigación distintos, unan tan sólo aquellos puntos en que aparecen los mismos intereses, no habrá lugar en esa realidad para una Sociología independiente. Lo que se necesita es una línea que, cruzando todas las anteriormente trazadas, aisle el hecho puro de la socialización, que se presenta con diversas figuras en relación con los más divergentes contenidos y forme con él un campo especial. De este modo la Sociología se hará una ciencia independiente, en el mismo sentido — salvando las diferencias patentes de métodos y resultados — en que lo ha logrado la teoría del conocimiento, abstrayendo de la pluralidad de los conocimientos singulares las categorías o funciones del conocimiento como tal. La Sociología pertenece a aquel tipo de ciencias cuya independencia no dimana de que su objeto esté comprendido junto con otros bajo un concepto más amplio (como Filología clásica y germánica, como Optica y Acústica), sino de considerar desde un punto de vista especial el campo total de los objetos. Lo que la diferencia de las demás ciencias histórico-sociales no es, pues, su objeto, sino el modo de considerarlo, la abstracción particular que en ella se lleva a cabo.

El concepto de sociedad tiene dos significaciones, que deben mantenerse estrictamente separadas ante la consideración científica. Por un lado, sociedad es el complejo de individuos socializados, el material humano socialmente conformado, que constituye toda la realidad histórica. Pero de otra parte, «sociedad» es también la suma de aquellas formas de relación por medio de las cuales surge de los individuos la sociedad en su primer sentido. Análogamente se designa con el nombre de «esfera», de un lado una materia conformada de cierto modo, pero también, en sentido matemático, la mera figura o forma, merced a la cual resulta, de la simple materia informe, la esfera en el primer sentido. Cuando se trata de ciencias sociales en aquel primer sentido, su objeto es todo lo que acontece en la sociedad y por ella. La ciencia social, en el segundo sentido, tiene por objeto las fuerzas, relaciones y for-

mas, por medio de las cuales los hombres se socializan y que por tanto constituyen la «sociedad» *sensu strictissimo;* lo cual no se desvirtúa por la circunstancia de que el contenido de la socialización, las modificaciones especiales de su fin e interés material, decidan a menudo, o siempre, sobre su conformación. Sería totalmente errónea la objeción que afirmase que todas estas formas (jerarquías y corporaciones, concurrencias y formas matrimoniales, amistades y usos sociales, gobierno de uno o de muchos), no son sino acontecimientos producidos en sociedades ya existentes, porque si no existiese de antemano una sociedad, faltaría el supuesto y la ocasión para que surgiesen esas formas. Esta creencia dimana de que, en todas las sociedades que conocemos, actúan un gran número de tales formas de relación, esto es, de socialización. Aunque sólo quedase una de ellas, tendríamos aún «sociedad», de manera que todas ellas puede parecer agregadas a una sociedad ya terminada, o nacidas en su seno. Pero si imaginamos desaparecidas *todas* estas formas singulares, ya no queda sociedad ninguna. Sólo cuando actúan esas relaciones mutuas, producidas por ciertos motivos e intereses, surge la sociedad. Por consiguiente, aunque la historia y leyes de las organizaciones totales, así surgidas, son cosa de la ciencia social en sentido amplio, sin embargo, teniendo en cuenta que ésta se ha escindido ya en las ciencias sociales particulares, cabe una Sociología en sentido estricto, con un problema especial, el problema de las formas abstraídas, que más que determinar la socialización, la constituyen propiamente.

Por tanto, la sociedad, en el sentido en que puede tomarla la Sociología, es o el concepto general abstracto que abarca todas estas formas, el género del que son especies, o la suma de formas que actúa en cada caso. Resulta, además, de este concepto que un número dado de individuos puede ser sociedad, en mayor o menor grado. A cada nuevo aumento de formaciones sintéticas, a cada creación de partidos, a cada unión para una obra común, a cada distribución más precisa del mando y la obediencia, a cada comida en común, a cada adorno que uno se ponga para los demás, va haciéndose el mismo grupo cada vez más «sociedad» que antes. No hay sociedad absoluta, en el sentido de que fuera necesario previamente su su-

puesto para que surjan los diversos fenómenos de enlace; pues no hay acción recíproca absoluta, sino diversas clases de ella, cuya aparición determina la existencia de la sociedad, y que no son ni causa ni consecuencia de ésta, sino la propia sociedad. Sólo la inabordable pluralidad y variedad en que estas formas de acción recíproca actúan a cada momento ha prestado una aparente realidad histórica autónoma al concepto general de sociedad. Acaso esta hipóstasis de una simple abstracción sea la causa de la curiosa indeterminación e inseguridad que ha tenido este concepto en las investigaciones de Sociología general, hechas hasta ahora. Análogamente, el concepto de la vida no progresó de veras mientras la ciencia lo consideró como un fenómeno unitario, de realidad inmediata. Sólo cuando se investigaron los procesos singulares que se verifican en los organismos y cuya suma y trama constituye la vida; sólo cuando se hubo reconocido que la vida no consiste más que en los fenómenos particulares que se dan en los órganos y células y entre ellos, sólo entonces adquirió una base firme la ciencia de la vida.

Únicamente así podrá determinarse lo que en la sociedad es realmente «sociedad»; como la Geometría determina qué es lo que constituye la espacialidad de las cosas espaciales. La Sociología, como teoría del ser social en la humanidad, que puede ser objeto de ciencia en otros sentidos incontables, está, pues, con las demás ciencias especiales en la relación en que está la Geometría con las ciencias físicoquímicas de la materia. La Geometría considera la forma merced a la cual la materia se hace cuerpo empírico, forma que en sí misma sólo existe en la abstracción. Lo mismo sucede en las formas de la socialización. Tanto la Geometría, como la Sociología, abandonan a otras ciencias la investigación de los contenidos que se manifiestan en sus formas o de las manifestaciones totales cuya mera forma la Sociología y la Geometría exponen.

Apenas si es necesario advertir que esta analogía con la Geometría se limita a esta aclaración del problema radical de la Sociología, que aquí se ha intentado. Sobre todo la Geometría tiene la ventaja de hallar en su campo modelos extremadamente sencillos en que pueden resolverse las más complicadas figuras; por eso puede construirse con notas fundamenta-

les relativamente escasas que abarcan todo el círculo de las formas posibles. Por lo que se refiere a las formas de la socialización, no es de esperar en tiempo previsible su reducción, ni siquiera aproximada, a elementos simples. La consecuencia de esto es que las formas sociológicas, si hemos de definirlas con alguna precisión, sólo tienen validez para un círculo reducido de fenómenos. Así, por ejemplo, poco se ha logrado, sentando la afirmación general de que la forma de la subordinación se encuentra en casi toda sociedad humana. Lo que se necesita es más bien entrar en las diversas clases de subordinación, en las formas especiales de su realización; y, naturalmente, cuanto más determinadas sean, menos extenso será el círculo de su vigencia.

Hoy suele colocarse toda ciencia ante esta alternativa: o se encamina a descubrir leyes que rijan sin sujeción al tiempo, o se aplica a explicar y comprender procesos singulares históricos y reales, lo que por lo demás no excluye la existencia de incontables formas intermedias en el comercio de las ciencias. Pues bien: el concepto del problema que aquí se determina, para nada requiere la previa decisión de dicha alternativa. El objeto que hemos abstraído de la realidad puede ser considerado, por una parte, desde el punto de vista de las leyes, que dimanando de la pura estructura objetiva de los elementos, se comportan indiferentemente respecto a su realización en el espacio y el tiempo; rigen lo mismo si las realidades históricas las hacen aparecer una o mil veces. Pero, por otra parte, aquellas formas de socialización pueden ser consideradas también desde el punto de vista de su aparición en tal lugar o tal tiempo, de su evolución histórica dentro de grupos determinados. De la competencia, verbigracia, oímos hablar en los más diversos campos; en la Política, como en la Economía, en la Historia de las religiones como en la del arte, se nos presentan casos incontables de ella. Partiendo de esto, hay que determinar qué es lo que significa la competencia como forma pura de la conducta humana, en qué circunstancias se presenta, qué modificaciones experimenta por la singularidad de su objeto, por qué características formales y materiales de una sociedad resulta potenciada o rebajada, cómo se diferencia la competencia entre individuos de la que tiene lugar entre

grupos; en una palabra, qué es la competencia como forma de relación de los hombres entre sí, forma que puede aceptar toda suerte de contenidos, pero que, por la identidad con que se presenta, siempre, por grande que sea la diferencia de aquéllos, prueba que pertenece a un campo regulado según leyes propias y susceptibles de abstracción. En los fenómenos reales complejos, lo uniforme queda destacado como por un corte lateral, y lo heterogéneo, es decir, los intereses que constituyen el contenido, queda, en cambio, paralizado.

De un modo análogo debe procederse con todas las grandes relaciones y acciones recíprocas que forman sociedades: con los partidos, con la imitación, con la formación de clases, círculos, divisiones secundarias, con la encarnación de las acciones recíprocas sociales en organizaciones particulares de naturaleza objetiva, ideal o personal; con la aparición y el papel que desempeñan las jerarquías, con la «representación» de comunidades por individuos, con la importancia de un enemigo común para la trabazón interior de los grupos. A tales problemas fundamentales se agregan otros que contienen, por decirlo así, la forma determinante de los grupos, y que son, ora hechos más especiales, ora hechos más complicados; entre aquellos citaremos, verbigracia, la importancia de los «imparciales», de los que no forman partido, y la de los «pobres», como miembros orgánicos de las sociedades, la de la determinación numérica de los elementos de los grupos, la del *primus inter pares* y del *tertius gaudens*. Entre los hechos más complicados cabe citar: el cruce de varios círculos en personalidades individuales, la función especial del «secreto» en la formación de círculos, la modificación de los caracteres de grupo, según abracen individuos que se encuentren en la misma localidad o elementos separados; y otros innumerables.

Como queda indicado, prescindo aquí de la cuestión de si existe una *absoluta* igualdad de formas con diversidad de contenido. La igualdad aproximada que ofrecen las formas en circunstancias materiales muy distintas — así como lo contrario — , es suficiente para considerarla *en principio* posible. El hecho de que no se realice por completo esa igualdad demuestra justamente la diferencia que existe entre el acontecer histórico espiritual, con sus fluctuaciones y complicaciones,

irreductibles a plena racionalidad, y la capacidad de la Geometría para extraer con plena pureza de su realización en la materia las formas sometidas a su concepto. Téngase también en cuenta que esta igualdad en la forma de la acción recíproca, sea cualquiera la diversidad del material humano y real, y viceversa, no es, por lo pronto, más que un medio auxiliar para realizar y justificar la distinción científica entre forma y contenido, en las diversas manifestaciones de conjunto. Metódicamente, ésta sería necesaria, aun cuando las constelaciones efectivas de los hechos hicieran imposible el procedimiento inductivo, que de lo diverso saca lo igual; de la misma manera que la abstracción geométrica de la forma espacial de un cuerpo estaría justificada, aunque este cuerpo así conformado sólo existiera una vez en el mundo. Hay que reconocer, sin embargo, que ello representa una dificultad de procedimiento. Así, por ejemplo, hacia fines de la Edad Media, ciertos maestros de gremio se vieron llevados, por la extensión de las relaciones comerciales, a una adquisición de materiales, a un empleo de oficiales, a una utilización de nuevos medios para atraer a la clientela, que no se avenían ya con los antiguos principios gremiales, según los cuales cada maestro debía tener la misma «ióngrua» que los otros; por eso, estos maestros trataron de colocarse fuera de la estrecha corporación gremial. Desde el punto de vista sociológico puro, desde el punto de vista de la forma, que hace abstracción de todo contenido especial, esto significa que la ampliación del círculo a que está ligado el individuo produce una afirmación más fuerte de las individualidades, una mayor libertad y diferenciación de los individuos. Pero que yo sepa no existe ningún método seguro para extraer de aquel *factum* complejo, realizado en su contenido, este sentido sociológico. ¿Qué forma puramente sociológica, qué relaciones mutuas entre los individuos (abstracción hecha de sus intereses e instintos y de las condiciones puramente objetivas) contiene el acontecimiento histórico? El proceso histórico puede interpretarse en diversos sentidos, y lo único que podemos hacer es presentar en su totalidad material los hechos históricos que atestiguan la realidad de las formas sociológicas. Pues carecemos de un medio que nos permita, en todas las circunstancias, discernir claramente el elemento ma-

terial y el sociológico formal. Ocurre aquí como con la demostración de un teorema geométrico frente a la inevitable contigencia e imperfección de una figura dibujada. Pero el matemático puede contar con que el concepto de la figura geométrica ideal es conocido y considerado como el único sentido esencial de los trazos de tinta o tiza. En cambio, en nuestro campo, no puede partirse de un supuesto análogo, no puede distinguirse entre la pura socialización y el total fenómeno real, con su complejidad.

Es preciso decidirse (a pesar de las posibles objeciones) a hablar de un procedimiento intuitivo — por lejos que esté esta intuición de toda intuición especulativa y metafísica —. Nos referimos a una particular disposición de la mirada, gracias a la cual se realiza la escisión entre la forma y el contenido. A esa intuición, por de pronto, sólo podemos irnos acostumbrando, por medio de ejemplos, hasta que más tarde se encaje en un método expresable en conceptos y que lleve a término seguro. Y esta dificultad se acrece, no sólo porque carecemos de una base indudable para el manejo del concepto sociológico fundamental, sino porque, aun en caso de operar con él de un modo eficaz, hay muchos aspectos de los acontecimientos en que la subordinación bajo ese concepto o bajo el concepto del *contenido*, sigue siendo arbitraria. Cabrán, por ejemplo, opiniones contradictorias al decidir hasta qué punto el fenómeno de la «pobreza» es de naturaleza sociológica, esto es, un resultado de las relaciones formales existentes dentro de un grupo, un fenómeno condicionado por las corrientes y mutaciones generales, que necesariamente se engendran en la coexistencia de los hombres, o bien, simplemente, una determinación material de ciertas existencias particulares, exclusivamente desde el punto de vista del interés económico. Los fenómenos históricos, en general, pueden ser contemplados desde tres puntos de vista fundamentales: 1.° Considerando las existencias individuales, que son los sujetos reales de las circunstancias. 2.° Considerando las formas de acción recíproca, que si bien sólo se realizan entre existencias individuales, no se estudian, sin embargo, desde el punto de vista de éstas, sino desde el de su coexistencia, su colaboración y mutua ayuda. Y 3.° Considerando los contenidos, que pueden formularse en

conceptos, de las situaciones o los acontecimientos, en los cuales se tienen en cuenta, ahora, no sus sujetos o las relaciones que éstos mantienen entre sí, sino su sentido puramente objetivo expresado en la economía y la técnica, el arte y la ciencia, las formas jurídicas y los productos de la vida sentimental.

Estos tres puntos de vista se mezclan continuamente; la necesidad metódica de mantenerlos separados tropieza siempre con la dificultad de ordenar cada uno de ellos en una serie independiente de los otros, y con el ansia de obtener una imagen única de la realidad, que comprenda todos sus aspectos. Y no podrá determinarse en todos los casos cuán profundamente lo uno penetra en lo otro; de suerte que, por grande que sea la claridad y rigor metódicos en el planteamiento de la cuestión, dificilísimo será evitar la ambigüedad. El estudio de los problemas particulares semejará pertenecer tan pronto a una como a otra categoría, y aun dentro ya de una de ellas será imposible mantenerse con seguridad en el procedimiento conveniente, evitando el método propio de las demás. Espero, sin embargo, que la metodología sociológica, que aquí se ofrece, resulte más segura y aun más clara en las exposiciones de los problemas particulares, que en esta fundamentación abstracta. En las empresas espirituales no es raro — y hasta es corriente tratándose de problemas generales y hondos — que eso que con una imagen inevitable tenemos que llamar fundamento, no sea tan firme como el edificio sobre él levantado. La práctica científica, especialmente en los campos hasta ahora no cultivados, no puede prescindir de cierta dosis de instinto, cuyos motivos y normas sólo después llegan a clara consciencia y elaboración sistemática. Es cierto que el trabajo científico no puede en ninguna esfera fiarse plenamente a aquellos procedimientos poco claros aún, instintivos, que sólo actúan inmediatamente en la investigación particular; pero sería condenarlo a esterilidad, si ante problemas nuevos se pidiera ya al primer paso un método plenamentente acabado (1).

(1) Si tenemos en cuenta la infinita complicación de la vida social, y consideramos que los conceptos y métodos con que ha de ser dominada espiritualmente, acaban de salir de su pristina rudeza, sería loca pretensión querer conseguir desde luego, ahora, una claridad penetrante y definida en los problemas y una justeza plena en las respuestas. Más digno me parece confesar esto de antemano, pues así, al menos, plan-

Dentro del campo de los problemas que se plantean al separar de una parte las formas de acción recíproca, socializadora, y de otra, el fenómeno total de la sociedad, hay parte de las investigaciones que aquí se ofrecen, que están ya, por decirlo así, cuantitativamente fuera de los problemas generalmente reconocidos como pertenecientes a la sociología. Si se plantea la cuestión de las acciones que van y vienen entre los individuos, y de cuya suma resulta la cohesión de la sociedad, aparece en seguida una serie y hasta un mundo de semejantes formas de relación, que hasta ahora, o no eran incluídas en la ciencia social, o cuando lo eran permanecían incógnitas en su significado fundamental y vital. En general, la sociología se ha limitado a estudiar aquellos fenómenos sociales en donde las energías recíprocas de los individuos han cristalizado ya en unidades, ideales al menos. Estados y sindicatos, sacerdocios y formas de familia, constituciones económicas y organizaciones militares, gremios y municipios, formación de clases y división industrial del trabajo, estos y otros grandes órganos y sistemas análogos parecían constituir exclusivamente la sociedad, llenando el círculo de su ciencia. Es evidente que cuanto mayor, cuanto más importante y dominante sea una provincia social de intereses o una dirección de la acción, tanto más fácilmente tendrá lugar la transformación de la vida in-

---

teamos con decisión el problema, mientras que, declarando esta ciencia perfecta, se haría cuestionable incluso el sentido de tales intentos. Así, pues, los capítulos de este libro sólo deben considerarse como ejemplos, en cuanto al método, y, en cuanto al contenido, como fragmentos de lo que yo entiendo por ciencia de la sociedad. En ambos sentidos parecía indicado elegir temas lo más heterogéneos posible, mezclando lo general y lo especial. Cuanto menos redondeado en una conexión sistemática aparezca lo que aquí se ofrece; cuanto más desviadas estén sus partes, tanto más amplio ha de aparecer el círculo dentro del cual una perfección futura de la sociología unirá los puntos que ya ahora pueden fijarse aisladamente. Y si yo mismo destaco de esta manera el carácter fragmentario e incompleto de este libro, no quiere decir que pretenda defenderme con fácil precaución contra objeciones de ese género. Si la arbitrariedad indudable en la elección de los problemas particulares y de los ejemplos pareciera una falta, sería señal de que no he conseguido hacer comprender con bastante claridad mi pensamiento fundamental. Sólo se trata aquí del comienzo y guía para un camino infinitamente largo; pretender la plenitud sistemática sería, por lo menos, engañarse a sí mismo. En este punto, el individuo sólo puede alcanzar plenitud completa en el sentido subjetivo, comunicando cuanto ha conseguido ver.

mediata, interindividual, en organizaciones objetivas, surgiendo así una existencia abstracta, situada más allá de los procesos individuales y primarios.

Pero esto requiere un complemento importante en dos sentidos. Aparte de los organismos visibles que se imponen por su extensión y su importancia externa, existe un número inmenso de formas de relación y de acción entre los hombres, que, en los casos particulares, parecen de mínima monta, pero que se ofrecen en cantidad incalculable y son las que producen la sociedad, tal como la conocemos, intercalándose entre las formaciones más amplias, oficiales, por decirlo así. Limitarse a estas últimas sería imitar la antigua medicina interna, que se dedicaba exclusivamente a los grandes órganos bien determinados: corazón, hígado, pulmón, estómago, etc., desdeñando los incontables tejidos que carecían de nombre popular o que eran desconocidos, pero sin los cuales jamás producirían un cuerpo vivo aquellos órganos mejor determinados. La vida real de la sociedad, tal como se presenta en la experiencia, no podría reconstruírse con solo los organismos del género indicado, que constituyen los objetos tradicionales de la ciencia social. Sin la intercalación de incontables síntesis poco extensas, a las cuales se consagran la mayor parte de las presentes investigaciones, quedaría escindida en una pluralidad de sistemas discontinuos. Lo que dificulta la fijación científica de semejantes formas sociales, de escasa apariencia, es al propio tiempo lo que las hace infinitamente importantes para la comprensión más profunda de la sociedad: es el hecho de que, generalmente, no estén asentadas todavía en organizaciones firmes, supraindividuales, sino que en ellas la sociedad se manifieste, por decirlo así, en *status nascens*, claro es que no en su origen primero, históricamente inasequible, sino en aquél que trae consigo cada día y cada hora. Constantemente se anuda, se desata y torna a anudarse la socialización entre los hombres, en un ir y venir continuo, que encadena a los individuos, aunque no llegue a formar organizaciones propiamente dichas. Se trata aquí de los procesos microscópico-moleculares que se ofrecen en el material humano; pero que constituyen el verdadero acontecer, que después se organiza o hipostasia en aquellas unidades y sistemas firmes, macros-

cópicos. Los hombres se miran unos a otros, tienen celos mutuos, se escriben cartas, comen juntos, se son simpáticos o antipáticos, aparte de todo interés apreciable; el agradecimiento producido por la prestación altruista posee el poder de un lazo irrompible, un hombre le pregunta al otro el camino, los hombres se visten y arreglan unos para otros, y todas estas y mil otras relaciones momentáneas o duraderas, conscientes o inconscientes, efímeras o fecundas, que se dan entre persona y persona, y de las cuales se entresacan arbitrariamente estos ejemplos, nos ligan incesantemente unos con otros. En cada momento se hilan hilos de este género, se abandonan, se vuelven a recoger, se sustituyen por otros, se entretejen con otros. Estas son las acciones recíprocas que se producen entre los átomos de la sociedad. Sólo son asequibles al microscopio psicológico; pero engendran toda la resistencia y elasticidad, el abigarramiento y unidad de esta vida social, tan clara y tan enigmática.

Se trata de aplicar a la coexistencia social el principio de las acciones infinitas e infinitamente pequeñas, que ha resultado tan eficaz en las ciencias de la sucesión: la Geología, la Teoría biológica de la evolución, la Historia. Los pasos infinitamente pequeños crean la conexión de la unidad histórica; las acciones recíprocas de persona a persona, igualmente poco apreciables, establecen la conexión de la unidad social. Cuanto sucede en el campo de los continuos contactos físicos y espirituales, las excitaciones mutuas al placer o al dolor, las conversaciones y los silencios, los intereses comunes y antagónicos, es lo que determina que la sociedad sea irrompible; de ello dependen las fluctuaciones de su vida, en virtud de las cuales sus elementos ganan, pierden, se transforman incesantemente. Acaso, partiendo de este punto de vista, se logre para la ciencia social lo que se logró con el microscopio para la ciencia de la vida orgánica. En ésta, las investigaciones se limitaban a los grandes órganos corporales, claramente individualizados, y cuyas formas y funciones se ofrecen a simple vista. Pero con el microscopio apareció la relación del proceso vital con sus órganos más pequeños, las células, y su identidad en las innumerables e incesantes relaciones mutuas que se dan entre éstas. Sabiendo cómo se adhieren o se destruyen

unas a otras, cómo se asimilan o se influencian químicamente, vemos poco a poco de qué modo el cuerpo crea su forma, la conserva o modifica. Los grandes órganos en que se han reunido, formando existencias y actividades separadas, estos sujetos fundamentales de la vida y sus acciones recíprocas, no hubieran nunca hecho comprensible la conexión de la vida, si no se hubiera descubierto que la vida fundamental, propiamente dicha, la constituyen aquellos procesos incontables, que tienen lugar entre los elementos más pequeños, y que se combinan luego para formar los macroscópicos. No se trata aquí de analogía sociológica o metafísica entre las realidades de la sociedad y el organismo. Trátase únicamente de la analogía con la consideración metódica y su desarrollo; trátase de descubrir los hilos delicados de las relaciones mínimas entre los hombres, en cuya repetición continua se fundan aquellos grandes organismos que se han hecho objetivos y que ofrecen una historia propiamente dicha. Estos procesos primarios, que forman la sociedad con un material inmediato individual, han de ser sometidos a estudio formal, junto a los procesos y organizaciones más elevados y complicados; hay que examinar las acciones recíprocas particulares, que se ofrecen en masas, a las que no está habituada la mirada teórica, considerándolas como formas constitutivas de la sociedad, como partes de la socialización. Y precisamente porque la sociología suele pasarlas por alto, es por lo que será conveniente consagrar un estudio detenido a estas clases de relación, en apariencia insignificantes.

Mas justamente porque toman esta dirección, las investigaciones aquí planteadas parecen no ser otra cosa que capítulos de la psicología, o, a lo sumo, de la psicología social. No cabe duda que todos los acontecimientos e instintos sociales tienen su lugar en el alma; que la socialización es un fenómeno psíquico y que su hecho fundamental, el hecho de que una pluralidad de elementos se convierta en una unidad, no tiene analogía en el mundo de lo corpóreo, ya que en este todo está fijo en la exterioridad insuperable del espacio. Sea cual fuere el acontecer externo que designemos con el nombre de social, sería para nosotros un juego de marionetas no más comprensible ni más significativo que la confusión de las nubes o el entrecruzamiento de las ramas del árbol, si no reconociésemos

que los sujetos de aquellas exterioridades, lo más esencial de ellas, lo único interesante para nosotros, son motivaciones, sentimientos, pensamientos, necesidades del alma. Por consiguiente, habríamos llegado a la inteligencia causal de cualquier acontecer social, cuando partiendo de ciertos datos psicológicos desarrollados conforme a «leyes psicológicas» — por problemático que sea su concepto —, pudiéramos deducir plenamente esos acontecimientos. No cabe tampoco duda de que lo que nosotros comprendemos de la existencia histórico-social no son más que encadenamientos espirituales que, por medio de una psicología, instintiva unas veces y metódica otras, reproducimos y reducimos a la convicción interior de que es plausible, y aun necesaria, la evolución de que se trata. En este sentido, toda historia, toda descripción de un estado social, es ejercicio de psicología. Pero hay una consideración que tiene extraordinaria importancia metódica y es decisiva para las ciencias del espíritu en general; a saber: que el tratamiento científico de los hechos del alma no es necesariamente psicología. Aun en los casos en que hacemos uso ininterrumpido de reglas y conocimientos psicológicos, aun en los casos en que la explicación de cada hecho aislado sólo es posible por vía psicológica, como ocurre en la Sociología, no es preciso que se refiera a la Psicología en el sentido e intención de este método; es decir, que no se dirige a la ley del proceso espiritual (que sin duda necesita todo contenido determinado), sino a su contenido mismo y a las configuraciones de éste. Sólo hay aquí una diferencia de grado respecto a las ciencias de la naturaleza exterior — que en último término, y como hechos de la vida espiritual, también se producen dentro del alma —. El descubrimiento de cualquier verdad astronómica o química, así como la reflexión sobre ellas, es un acontecer de la consciencia que una psicología perfecta pudiera deducir puramente de las condiciones y movimientos del alma. Pero aquellas ciencias surgen cuando, en vez de los procesos del alma, tomamos como objetos sus contenidos y conexiones; análogamente a como al considerar un cuadro, desde el punto de vista de su significación estética y de la historia del arte, no atendemos a las vibraciones físicas que constituyen sus colores y que por lo demás constituyen toda la existencia real del cuadro.

La realidad es siempre imposible de abarcar científicamente en su integridad inmediata; hemos de aprehenderla desde varios puntos de vista separados, creando así una pluralidad de objetos científicos independientes unos de otros. Esto puede decirse también de aquellos acontecimientos espirituales que no se reúnen en un mundo espacial independiente, y que no se contraponen *intuitivamente* a su realidad anímica. Las formas y leyes, verbigracia, de una lengua que se ha formado por energías del alma y para fines del alma, son objeto, sin embargo, de una ciencia del lenguaje que prescinde completamente de aquella realización de su objeto, y lo expone, analiza o construye por su contenido objetivo y por las formas que se dan en este mismo contenido. Análogamente se presentan los hechos de la socialización. El hecho de que los hombres se influyan recíprocamente, de que uno haga o padezca, sea o se transforme porque otros existen, se manifiestan, obran o sienten, es, naturalmente, un fenómeno del alma, y la producción histórica de cada caso individual sólo puede comprenderse merced a formaciones psicológicas, merced a series psicológicas acertadas, merced a la interpretación de lo exteriormente constatable por medio de categorías psicológicas. Pero un propósito científico puede prescindir de este acontecer psíquico, atendiendo sólo a los contenidos del mismo, que se ordenan bajo el concepto de socialización, para perseguirlos, distinguirlos, ponerlos en relación.

Así, por ejemplo, se descubre que la relación de un poderoso con otros más débiles, cuando tiene la forma del *primus inter pares*, gravita típicamente en el sentido de acentuar el poder del primero, suprimiendo gradualmente los elementos de igualdad. Aunque en la realidad histórica sea éste un proceso psíquico, lo que desde el punto de vista sociológico nos interesa es cómo se suceden en estos casos los diversos estadios de superioridad y subordinación, hasta qué punto la superioridad en unos sentidos es compatible con la igualdad en otros, en qué medida el predominio aniquila la igualdad, y también, si la unión y la posibilidad de cooperación son mayores en los estadios anteriores o posteriores de esta evolución, etc. O bien se descubre que las enemistades son más enconadas cuando surgen sobre la base de una comunidad anterior, o de una

comunidad que se siente aún de algún modo, análogamente a como se ha dicho que el odio mayor era el que se daba entre parientes. Este resultado no podrá concebirse, ni aun describirse, como no sea en formas psicológicas. Ahora bien; como formación sociológica, lo que tiene interés no es la serie espiritual que se desarrolla en cada uno de los individuos, sino la sinopsis de ambas bajo las categorías de acuerdo o desavenencia. ¿Hasta qué punto la relación entre dos individuos o partidos puede contener hostilidad y solidaridad, para conservar al todo la coloración de solidaridad o darle la de hostilidad? ¿Qué clases de comunidad han de haber existido para que, obrando como recuerdo o por instinto imborrable, proporcionen los medios más adecuados para producir al enemigo un daño más cruel y más profundo que si se tratara de personas antes extrañas? En una palabra: ¿de qué manera puede aquella observación exponerse como realización de formas de relación entre los hombres? ¿Qué particular combinación de categorías sociológicas expresa? Esto es lo que aquí importa, aunque la descripción singular o típica del acontecimiento haya de ser forzosamente psicológica.

Recogiendo una indicación anterior, y prescindiendo de todas las diferencias, puede compararse esto con la deducción geométrica en un encerado, en el que hay figuras dibujadas. No se nos ofrecen aquí, ni pueden verse, más que trazos físicos de tiza; pero cuando hablamos de geometría, no *nos referimos* a ellos, sino a la significación que les presta el concepto geométrico, que es completamente heterogéneo de la figura física, formada por trazos de tiza; aun cuando, por otra parte, puede ser también esta figura física subsumida bajo otras categorías científicas y considerada como objeto de otras investigaciones particulares, verbigracia, la producción fisiológica, la composición química, la impresión óptica. Así, pues, los datos de la Sociología son procesos psíquicos, cuya realidad inmediata se ofrece primeramente en las categorías psicológicas. Pero éstas, aunque indispensables para la descripción de los hechos, son ajenas al fin de la consideración sociológica, la cual consiste tan sólo en la objetividad de la socialización, que se sustenta en procesos psíquicos, únicos medios, a veces, de describirla. Análogamente, un drama

no contiene, desde el principio hasta el fin, sino procesos psicológicos; sólo psicológicamente puede ser entendido; y, sin embargo, su intención no está en los conocimientos psicológicos, sino en las síntesis formadas por los procesos psíquicos, desde los puntos de vista de lo trágico, de la forma artística, de los símbolos vitales (1).

Al sostener que la teoría de la socialización como tal — prescindiendo de todas las ciencias sociales determinadas por un contenido particular de la vida social — es la única que tiene derecho a ser llamada ciencia social en general, hay que tener en cuenta que lo importante no es, naturalmente, la cuestión de nombre, sino el nuevo complejo de problemas particulares. La polémica acerca de la significación propia de la sociología no me parece interesante si se trata tan sólo de la atribución de este título a problemas ya existentes y estudiados. Pero si se elige para esta colección de problemas el título de sociología, con la pretensión de cubrir plenamente, con él solo, el concepto de la Sociología, entonces será preciso justificarlo frente a otro grupo de problemas que, indudablemente, por encima de las ciencias sociales, intentan establecer ciertas afirmaciones sobre la sociedad como tal y como un todo.

Como todas las ciencias exactas, encaminadas a comprender inmediatamente lo dado, la ciencia social está también flanqueada por dos disciplinas filosóficas. Una de ellas se ocupa de las condiciones, conceptos fundamentales y supuestos de toda investigación parcial; estos problemas no pueden ser tratados en cada ciencia en particular, siendo más bien sus antecedentes necesarios. En la otra disciplina filosófica la investigación parcial es perfeccionada y puesta en relación con conceptos que no ocupan lugar en la experiencia y en el saber objetivo inmediato. Aquélla es la teoría del conocimiento; ésta, la metafísica. La última encierra propiamente

(1) Cuando se inicia una nueva manera de considerar los hechos, hay que apoyar los distintos aspectos de sus métodos en analogías sacadas de campos ya conocidos; pero únicamente el proceso (acaso infinito) en virtud del cual el principio se realiza, dentro de la investigación concreta (realización que demuestra su fecundidad), puede hacer superfluas semejantes analogías y mostrar la igualdad de forma encubierta bajo la diversidad de materias. Claro está que este proceso aclara dichas analogías a medida que las hace superfluas.



dos problemas que, sin embargo, suelen ir confundidos, con razón, en el ejercicio real del pensamiento. El sentimiento de insatisfacción que nos produce el carácter fragmentario de los conocimientos parciales, el prematuro fin de las afirmaciones objetivas y de las series demostrativas, conduce a completar estas imperfecciones por los medios de la especulación, y justamente estos mismos medios sirven también al deseo paralelo de completar la inconexión de aquellos fragmentos, reuniéndolos en la unidad de un todo. Pero junto a esta función metafísica, que atiende al *grado* del conocimiento, hay otra que se orienta hacia otra dimensión de la existencia, en la que reside la interpretación metafísica de sus contenidos; esta función la expresamos como el sentido o fin, como la sustancia absoluta bajo los fenómenos relativos y también como el valor o el significado religioso. Esta actitud espiritual produce frente a la sociedad cuestiones como éstas: ¿es la sociedad el fin de la existencia humana o un medio para el individuo? Lejos de ser un medio ¿no será incluso un obstáculo? ¿Reside su valor en su vida funcional o en la producción de un espíritu objetivo, o en las cualidades éticas que produce en los individuos? ¿Manifiéstase en los estadios típicos de la evolución social una analogía cósmica, de suerte que las relaciones sociales de los hombres habrían de ordenarse en una forma o ritmo general que, sin manifestarse en los fenómenos, sería el fundamento de todos los fenómenos, y que dirigiría también las fuerzas de los hechos materiales? ¿Pueden tener, en general, las colectividades un sentido metafísico-religioso o queda éste reservado a las almas individuales?

Pero todas estas y otras incontables cuestiones de parecida naturaleza, no me parecen poseer la independencia sustantiva, la relación peculiar entre objeto y método, que las justificaría como bases para considerar la Sociología como una nueva ciencia al lado de las ya existentes. Todas ellas son cuestiones puramente filosóficas, y el que hayan escogido por objeto la sociedad no significa otra cosa sino que extienden a un nuevo campo un modo de conocimientos que, por su estructura, existen ya de antiguo. Reconózcase o no como ciencia la filosofía en general, lo cierto es que la filosofía de la sociedad no tiene ningún derecho para sustraerse a las venta-

jas o desventajas que le da su carácter filosófico, constituyéndose como una ciencia particular de la Sociología.

Lo propio ocurre con el tipo de problemas filosóficos que no tienen, como los anteriores, la sociedad por supuesto, sino que, al contrario, inquieren los supuestos de la sociedad. No se entienda esto en sentido histórico, como si se tratase de describir la aparición de una sociedad determinada, o de las condiciones físicas y antropológicas necesarias para que se produzca la sociedad. Tampoco se trata de los diversos instintos que mueven a sus sujetos a realizar, en contacto con otros sujetos, aquellas acciones recíprocas cuyas clases describe la Sociología. Lo que se trata de determinar es lo siguiente: cuando tal sujeto aparece ¿cuáles son los supuestos que implica su consciencia de ser un ser social? En las partes tomadas aisladamente no hay aún sociedad; en las acciones recíprocas ésta existe ya realmente: ¿cuáles son, pues, las condiciones interiores y fundamentales que hacen que los individuos provistos de semejantes instintos produzcan sociedad? ¿Cuál es el *a priori* que posibilita y forma la estructura empírica del individuo como ser social? ¿Cómo son posibles, no ya sólo las formaciones particulares empíricamente producidas, que caen bajo el concepto general de sociedad, sino la sociedad en general, como forma objetiva de almas subjetivas?

Digresión sobre el problema: ¿Cómo es posible la sociedad?

Si Kant pudo formular la pregunta fundamental de su filosofía: ¿cómo es posible la naturaleza?, y responder a ella, fué porque, para él, la naturaleza no era otra cosa que la representación de la naturaleza. Y esto, no solamente en el sentido de que «el mundo es mi representación», y de que sólo podemos hablar de la naturaleza en cuanto es un contenido de nuestra consciencia, sino en el sentido de que aquello a que nosotros damos el nombre de naturaleza es una manera particular que tiene nuestro intelecto de reunir, ordenar y dar forma a las sensaciones. Estas sensaciones «dadas» (colores y gustos, sonidos y temperaturas, resistencias y olores) que

atraviesan nuestra conciencia en la sucesión casual del acontecer subjetivo, no son todavía «naturaleza», sino que se hacen tal, mediante la actividad del espíritu, que las combina, convirtiéndolas en objetos y series de objetos, en sustancias y propiedades, en relaciones causales. Tal como se nos dan inmediatamente los elementos del mundo, no existe entre ellos, según Kant, aquel *vínculo* merced al cual se produce la unidad racional y normada de la naturaleza, o, mejor dicho, el vínculo es justamente lo que tienen de naturaleza aquellos fragmentos, por sí mismos incoherentes, y que se presentan sin sujeción a reglas. El mundo kantiano surge de este singular contraste: nuestras impresiones sensoriales son, según Kant, puramente subjetivas, pues dependen de nuestra organización físico-psíquica, que podría ser distinta en otros seres, y del acaso de las excitaciones que las producen. Pero se convierten en «objetos» al ser recogidas por las formas de nuestro entendimiento, y gracias a ellas, transformadas en regularidades firmes de donde resulta una imagen coherente de la «naturaleza». Mas, por otra parte, aquellas sensaciones son lo dado realmente, el contenido invariable del mundo, tal como se nos presenta, y la garantía de la existencia de un ser, independiente de nosotros. Por lo cual, justamente, aquellas formaciones intelectuales de objetos, conexiones, leyes, nos parecen subjetivas, nos parecen ser lo puesto por nosotros frente a lo que recibimos de la realidad, las funciones del intelecto mismo que, siendo invariables, hubieran formado, con otro material sensible, una naturaleza distinta. Para Kant, la naturaleza es una manera determinada de conocimiento, una imagen del mundo producida por nuestras categorías cognoscitivas y en éstas nacidas. Por consiguiente, la pregunta: ¿cómo es posible la naturaleza?, esto es, ¿qué condiciones son menester para que exista una naturaleza?, se resuelve según él mediante la investigación de las formas que constituyen la esencia de nuestro intelecto, y producen, por tanto, la naturaleza como tal.

Parecería conveniente tratar de modo análogo la cuestión de las condiciones *a priori*, en virtud de las cuales es posible la sociedad. También en este caso nos son dados elementos individuales, que en cierto sentido subsisten diferenciados,

como las sensaciones, y sólo llegan a la síntesis de la sociedad merced a un proceso de conciencia que pone en relación el ser individual de cada elemento con el del otro, en formas determinadas y siguiendo determinadas reglas. Pero la diferencia esencial entre la unidad de una sociedad y la de la naturaleza, es que esta última — en el supuesto kantiano aquí aceptado — sólo se produce en el sujeto que contempla, sólo se engendra por obra de este sujeto que la produce con los elementos sensoriales inconexos; al paso que la unidad social, estando compuesta de elementos conscientes que practican una actividad sintética, se realiza sin más ni más y no necesita de ningún contemplador. Aquella afirmación de Kant, según la cual la relación no puede residir en las cosas, es producida por el sujeto, no tiene aplicación a las relaciones sociales, que se realizan inmediatamente, de hecho, en las «cosas», que son, en este caso, las almas individuales. Claro está que esta relación, como síntesis que es, sigue siendo algo espiritual, sin paralelismo alguno con las figuras espaciales y sus influencias recíprocras. Pero la unificación no ha menester aquí de ningún factor que esté fuera de sus elementos, pues cada uno de éstos ejerce las funciones que la energía espiritual del contemplador realiza frente al exterior. La conciencia de constituir una unidad con los demás *es* aquí, de hecho, la unidad misma cuya explicación se busca. Esto, por una parte, no supone, naturalmente, la conciencia abstracta del concepto de unidad, sino las incontables relaciones individuales, el sentir y saber que uno determina a otros y es, a su vez, determinado por ellos; y, por otra parte, tampoco excluye que un tercero, en posición de observador, realice además entre las personas una síntesis que sólo en él esté fundada, como la que realizaría entre elementos espaciales. ¿Qué provincias de la realidad externa e intuíble han de reunirse en unidad? Ello no depende del contenido inmediato y objetivo, sino que se determina según las categorías del sujeto y sus necesidades de conocimiento. La sociedad, empero, es la unidad objetiva, no necesitada de contemplador alguno, distinto de ella.

Por una parte, en la naturaleza las cosas están mucho más separadas que las almas. Esa unidad de un hombre con otro, esa unión que se verifica en el amor, en la comprensión

o en la obra común, no tiene analogías en el mundo espacial, donde cada sér ocupa un punto del espacio, que no puede compartir con ningún otro. Pero por otra parte, en la conciencia del contemplador los elementos de la realidad espacial se funden en una unidad a que no llega la unidad de los individuos. Pues en este caso los objetos de la síntesis son seres independientes, centros espirituales, unidades personales, y se resisten a la fusión absoluta en el alma de otro sujeto, fusión a que en cambio tienen que someterse las cosas inanimadas, por su carencia de personalidad. Por esta razón, un grupo de hombres constituye una unidad que *realiter* es mucho más alta, pero *idealiter* más baja que la que forma el mobiliario de una habitación (mesa, sillas, sofá, alfombra y espejo), o un paisaje (río, prado, árboles, casa), o un cuadro sobre el lienzo. Si digo que la sociedad es «mi representación», es decir, que dimana de la actividad de mi conciencia, he de tomar el dicho en muy otro sentido que cuando digo que el mundo exterior es mi representación. El alma ajena tiene para mí la misma realidad que yo mismo; una realidad que se diferencia mucho de la de una cosa material. Por mucho que Kant asegure que la existencia de los objetos exteriores tiene exactamente la misma seguridad que la mía propia, ello sólo es cierto al referirnos a los *contenidos* particulares de mi vida subjetiva. Pues el fundamento de la representación en general, el sentimiento del Yo goza de una incondicionalidad e inconmovilidad a que no llega ninguna representación particular de algo material exterior.

Pero justamente esa seguridad, susceptible o no de fundamentación, la tiene para nosotros el hecho del Tú; y como causa o, si se quiere, efecto de esa seguridad, sentimos el Tú como algo independiente de la representación que de él nos formamos, como algo que existe tan por sí mismo como nuestra propia existencia. El hecho de que este «ser por sí» del otro no nos impida convertirlo en nuestra representación; el hecho de que algo que no se resuelve por entero en nuestra representación pueda, no obstante, convertirse en contenido, esto es, en producto de ella, constituye el más hondo problema psicológico y lógico de la socialización. Dentro de la propia conciencia distinguimos perfectamente entre nuestro Yo

fundamental — supuesto de todas las representaciones, base primaria que no participa en el problematismo, nunca completamente anulable, de sus contenidos — y estos contenidos mismos, los cuales, yendo y viniendo, siendo accesibles a la duda y a la corrección, se nos aparecen como meros productos de aquella absoluta y última fuerza y existencia de nuestro ser espiritual. En cambio, al *alma ajena*, aunque en último término sea también por nosotros *representada*, hemos de trasladarle esas mismas condiciones o, mejor dicho, incondicionalidades del propio Yo. El alma ajena tiene para nosotros aquel sumo grado de realidad que posee nuestro Yo frente a sus contenidos.

Teniendo en cuenta todo esto, la cuestión: ¿cómo es posible la sociedad? adquiere un sentido metódico distinto que la de ¿cómo es posible la naturaleza? Pues a la última responden las formas de conocimiento, por medio de las cuales el sujeto realiza la síntesis de los elementos dados, convirtiéndolos en «naturaleza»; mientras que a la primera responden las condiciones, sitas *a priori* en los elementos mismos, gracias a las cuales se unen éstos realmente para formar la síntesis «sociedad». En cierto sentido, todo este libro, tal como se desenvuelve sobre el principio ya establecido, constituye la base para responder a aquella pregunta. Pues pretende descubrir los procesos que, realizándose en definitiva en los individuos, condicionan la «socialidad», no como causas antecedentes en el tiempo, sino como procesos inherentes a la síntesis que, resumiendo, llamamos sociedad.

Pero la cuestión ha de entenderse en un sentido más fundamental aún. He dicho que la función de realizar la unidad sintética, cuando se refiere a la naturaleza, descansa en el sujeto contemplador, y cuando se refiere a la sociedad, se traslada a los elementos de ésta. Cierto que el individuo no tiene presente, en abstracto, la conciencia de formar sociedad; pero, en todo caso, cada uno *sabe* que el otro está ligado a él, aun cuando éste saber que el otro está socializado, este conocimiento de que todo el complejo es sociedad, suele realizarse con referencia a contenidos individuales, concretos. Quizá ocurra con esto lo que con la «unidad del conocimiento»; y es que en los procesos conscientes procedemos con arreglo a ella, coor-

denando un contenido concreto a otro, sin que tengamos de ella una consciencia aparte, salvo en raras y posteriores abstracciones. La cuestión se nos presenta ahora de este modo: ¿Qué elementos generales y *a priori* han de servir de fundamento, qué supuestos han de actuar para que los procesos singulares, concretos, de la consciencia del individuo sean verdaderos procesos de socialización? ¿Qué condiciones contenidas en ellos hacen posible que su resultado sea, dicho en términos abstractos, la producción de una unidad social con elementos individuales? Los fundamentos *a priori* sociológicos tendrán la misma doble significación que aquellos que «hacen posible» la naturaleza. Por una parte determinarán, más o menos perfecta o deficientemente, los procesos reales de socialización, como funciones o energías del acontecer espiritual. Mas por otra parte serán los supuestos ideales lógicos de la sociedad perfecta, aunque quizá nunca realizada con esta perfección — análogamente a como la ley de la causalidad por un lado vive y actúa en los procesos efectivos del conocimiento, y por otro constituye la forma de la verdad, como sistema ideal de conocimientos perfectos, independientemente de que esa forma sea realizada o no por el dinamismo, relativamente accidental, del espíritu, e independientemente de la mayor o menor aproximación que revele la verdad realmente conseguida, a la verdad idealmente pensada.

La investigación de estas condiciones del proceso de socialización ¿debe llamarse epistemología? Es ésta una mera cuestión de nombre, pues los productos resultantes de esas condiciones y determinados por ellas no son conocimientos, sino procesos prácticos y realidades. No obstante, esto a que me refiero, y que hemos de estudiar como concepto general de la socialización, es algo análogo al conocimiento: es la conciencia de socializarse o estar socializado. El sujeto no se encuentra aquí frente a un objeto del que va adquiriendo gradualmente una idea teórica, sino que la conciencia de la socialización es inmediatamente la que sustenta y encierra su sentido interno. Se trata de los procesos de acción recíproca, que para el individuo significan el hecho — no abstracto ciertamente, pero sí capaz de ser abstractamente expresado — de estar socializado. ¿Cuáles son las formas fundamentales, o qué cate-

gorías específicas debe poseer el hombre para que surja esta conciencia y, por consiguiente, cuáles son las formas que debe tener esta consciencia una vez formada, la sociedad constituída como hecho sabido? Todo esto puede constituir una epistemología de la sociedad. En lo que sigue intentaré esbozar, como ejemplo de tal investigación, algunas de estas condiciones o formas de socialización, que actúan *a priori*, aunque no puedan ser designadas, como las categorías kantianas, con *una sola* palabra.

I. La idea que una persona se forma de otra, mediante contacto personal, está condicionada por ciertas modificaciones que no son sencillos errores de experiencia incompleta, o falta de agudeza en la visión por prejuicios de simpatía o antipatía, sino cambios radicales en la estructura del objeto real. Estas modificaciones caminan en dos sentidos. Vemos a los demás generalizados en cierta medida, acaso porque no nos es dado representarnos plenamente una individualidad diferente de la nuestra. Toda imagen que un alma se forma de otra está determinada por la semejanza con ella; y si bien no es ésta, en modo alguno, la condición única del conocimiento espiritual — ya que, por una parte, parece necesaria una desigualdad simultánea para que haya distancia y objetividad, y, por otra parte, una capacidad intelectual que se mantiene más allá de la igualdad o no igualdad del ser —, un conocimiento *perfecto* presupondría, sin embargo, una igualdad perfecta. Parece como si cada hombre tuviese en sí un punto profundo de individualidad que no pudiera ser imaginado interiormente por ningún otro, cuyo centro individual es cualitativamente diverso. Y si esta exigencia no es compatible lógicamente con la distancia y enjuiciamiento objetivos en que descansa nuestra representación del otro, ello prueba solamente que nos está vedado el conocimiento perfecto de la individualidad ajena. De las variaciones de esta deficiencia dependen las relaciones de unos hombres con otros. Ahora bien; sea cual fuere su causa, es su consecuencia en todo caso una generalización de la imagen espiritual del otro, una confusión de contornos que pone en relación con otras esa imagen, que debiera ser única. Para los efectos de nuestra conducta práctica, imaginamos a todo hombre como el tipo «hombre»

a que su individualidad pertenece. A pesar de su singularidad, le pensamos colocado bajo una categoría que ciertamente no coincide con él por entero — circunstancia esta última que diferencia esta relación de aquella que existe entre el concepto general y los casos individuales bajo él comprendidos —. Para conocer al hombre no le vemos en su individualidad pura, sino sostenido, elevado o, a veces también, rebajado por el tipo general, en el que le ponemos. Aun cuando esta transformación sea tan imperceptible que ya no podamos reconocerla inmediatamente; aun en el caso de que nos fallen los habituales conceptos característicos, como moral o inmoral, libre o siervo, señor o esclavo, etc., designamos interiormente al hombre, según cierto tipo, inexpresable en palabras, con el que no coincide su ser individual.

Y esto nos conduce más lejos todavía. Sobre la total singularidad de una persona, nos formamos de ella una imagen que no es idéntica a su ser real, pero que tampoco representa un tipo general, sino más bien la imagen que presentaría esa persona si, por decirlo así, fuera ella misma plenamente, si realizase, por el lado bueno o por el malo, la posibilidad ideal que existe en cada hombre. Todos somos fragmentos, no sólo del hombre en general, sino de nosotros mismos. Somos iniciaciones, no sólo del tipo humano absoluto, no sólo del tipo de lo bueno y de lo malo, etc., sino también de la individualidad única de nuestro propio yo, que, como dibujado por líneas ideales, rodea nuestra realidad perceptible. Pero la mirada del otro completa este carácter fragmentario y nos convierte en lo que no somos nunca pura y enteramente. No podemos reducirnos a no ver en los demás sino los fragmentos reales yuxtapuestos, sino que, de la misma manera, como en nuestro campo visual, completamos la mancha ciega de modo que no nos damos cuenta de ella, así también con esos datos fragmentarios construímos íntegra la ajena individualidad. La práctica de la vida nos obliga a formar la imagen del hombre con los torsos que realmente conocemos de él. Pero justamente por eso resulta entonces que dicha imagen descansa en aquellas modificaciones y complementos, en la transformación que sufren los fragmentos dados, al convertirse en el tipo general y en la plena personalidad ideal.

Este método fundamental, que en la realidad raras veces es llevado a la perfección, obra dentro de la sociedad existente, como el *a priori* de las acciones recíprocas que posteriormente se entretejen entre los individuos. Dentro de un círculo ligado por la comunidad de profesión o de interés, cada miembro ve al otro, no de un modo puramente empírico, sino sobre el fundamento de un *a priori* que ese círculo impone a todos los que en él participan. En los círculos de los oficiales, de los creyentes, de los funcionarios, de los intelectuales, de la familia, cada cual ve a los demás sobre el supuesto de que es un miembro del círculo. De la base vital común parten ciertas suposiciones, a través de las cuales los individuos se ven unos a otros como a través de un velo. Este velo no se limita a encubrir la peculiaridad personal, sino que le confiere nueva forma, fundiendo su consistencia individual con la del círculo. No vemos a los demás puramente como individuos, sino como colegas, o compañeros, o correligionarios; en una palabra, como habitantes del mismo mundo particular. Y este supuesto inevitable, que actúa de un modo automático, es uno de los medios que tiene el hombre para dar a su personalidad y realidad, en la representación del otro, la cualidad y forma requeridas por su sociabilidad.

Es evidente que esto puede aplicarse también a las relaciones que los miembros de distintos círculos mantienen entre sí. El paisano que traba conocimiento con un oficial no puede prescindir de que este individuo es oficial. Y aunque el ser oficial sea nota efectiva de su individualidad, no lo es, sin embargo, del modo esquemático como el otro se lo representa. Y lo propio ocurre al protestante respecto del católico, al comerciante respecto del funcionario, al laico respecto del clérigo, etcétera. Por doquiera encontramos que la realidad queda velada por la generalización social, con velos que excluyen en principio su descubrimiento, dentro de una sociedad socialmente muy diferenciada. De este modo el hombre encuentra en la representación del hombre ciertos desplazamientos, abreviaturas y complementos — pues la generalización es, por unos lados, más, y por otros, menos que la individualidad — que provienen de todas estas categorías *a priori*, de su tipo como hombre, de la idea de su propia perfección, del grupo

social a que pertenece. Y sobre todo esto flota como principio eurístico la idea de su definición real, absolutamente individual. Pero si bien parece que únicamente cuando hayamos conseguido ésta podremos establecer nuestra relación justa con el otro, sin embargo, esas modificaciones y transformaciones que impiden su conocimiento ideal son, justamente, las condiciones merced a las cuales resultan posibles las relaciones que conocemos como sociales — poco más o menos del mismo modo que, en Kant, las categorías del entendimiento, al convertir las intuiciones dadas en objetos completamente nuevos, hacen que el mundo dado resulte cognoscible.

II. Hay otra categoría desde la cual los sujetos se ven a sí mismos, y unos a otros, y se transforman de suerte que pueden producir la sociedad empírica. Esta categoría puede formularse en la afirmación aparentemente trivial de que cada elemento de un grupo no es sólo una parte de la sociedad, sino además algo fuera de ella. Este hecho actúa como un *a priori* social, porque la parte del individuo que no se orienta hacia la sociedad o que no se agota en la sociedad, no debe concebirse como algo que se halla junto a la parte social, sin relación con ésta, como algo que está fuera de la sociedad, como algo a que la sociedad debe dejar espacio, quiéralo o no. El hecho de que el individuo en ciertos aspectos no sea elemento de la sociedad, constituye la condición positiva para que lo sea en otros aspectos, y la índole de su «socialidad» está determinada, al menos en parte, por la índole de su «insocialidad». En las investigaciones que siguen veremos algunos tipos cuyo sentido sociológico queda fijado en su esencia y fundamento, justamente por el hecho de estar excluídos en cierto modo de la sociedad, para la cual, sin embargo, es importante su existencia; así ocurre con el extranjero, el enemigo, el delincuente y aun el pobre. Pero esto puede aplicarse, no sólo a estos tipos generales, sino, con incontables variantes, a toda existencia individual. El hecho de que en cada momento nos hallemos envueltos en relaciones con otros hombres, y directa o indirectamente determinados por ellas, no arguye nada en contra de esto; porque la colectividad social se refiere justamente a seres a los que no abarca por completo. Sabemos que el empleado no es sólo empleado, que el comerciante no es sólo comerciante, que el

oficial no es sólo oficial; y ese su ser extrasocial, su temperamento y los reflejos de su destino, sus intereses y el valor de su personalidad, aunque no alteren en lo fundamental las actividades burocráticas, comerciales, militares, prestan al hombre un matiz particular y modifican, con imponderables extrasociales, su imagen social.

El trato de los hombres, dentro de las categorías sociales, sería distinto si cada cual sólo apareciese ante el otro como comprendido en la categoría correspondiente, como sujeto de la función social que le está asignada. Los individuos, como las profesiones y posiciones sociales, se distinguen según el grado en que admiten junto con su contenido social aquel otro elemento «extraño a lo social». En la serie de esos grados, uno de los polos puede estar constituído por la relación de amor o de amistad. En estas relaciones, lo que el individuo reserva para sí mismo, allende la actividad dedicada al otro, puede acercarse cuantitativamente al valor-límite cero. No existe en ellas más que una vida única, que puede ser contemplada o vivida, por decirlo así, desde dos puntos de vista: en el aspecto interior, *terminus a quo* del sujeto, y también, pero sin modificación alguna, en la dirección de la persona amada, bajo la categoría de su *terminus adquem*, que la persona amada asume totalmente. En otro sentido distinto, ofrece el sacerdote católico un fenómeno de forma igual, por cuanto su función eclesiástica cubre y agota por completo su realidad individual. En el primero de estos casos extremos, si desaparece el elemento «ajeno» a la actividad sociológica, es porque su contenido se ha agotado totalmente en la dirección del otro término; en el caso segundo, es porque los contenidos de actividad no social han desaparecido en principio. El polo contrario pueden ofrecerlo, por ejemplo, las manifestaciones de la civilización moderna, determinadas por la economía monetaria, en la cual el hombre, considerado como productor, como comprador o vendedor, como trabajador, en cualquier sentido, se aproxima al ideal de la objetividad absoluta. Prescindiendo de las posiciones elevadas, directivas, la vida individual, el tono de la personalidad desaparece de la obra; los hombres no son sino sujetos de compensaciones entre prestación y contraprestación, regidas por normas objetivas, y todo lo que no

pertenezca a esta pura objetividad, desaparece de ellas. El elemento «no social» recoge por completo la personalidad, con su color especial, con su irracionalidad y su vida interior; sólo quedan para aquellas actividades sociales las energías específicas necesarias.

Las individualidades sociales se mueven entre estos extremos, de tal manera, que las energías y determinaciones que convergen hacia el centro íntimo, tienen importancia y sentido para las actividades y sentimientos dedicados a los demás, Pues, en el caso límite, la conciencia de que esta actividad o sentimiento social constituye algo distinto del resto no social, algo que no admite en la relación sociológica ningún elemento «no social», ejerce un influjo positivo sobre la actitud que el sujeto adopta frente a los demás y los demás frente a él. El *a priori* de la vida social empírica afirma que la vida no es completamente social. No sólo constituímos nuestras relaciones mutuas con la reserva negativa de que una parte de nuestra personalidad no entra en ellas; la parte no social de nuestra persona no actúa sólo por conexiones psicológicas generales sobre los procesos sociales en el alma, sino que justamente el hecho formal de estar esa parte fuera de lo social, determina la naturaleza de su influencia.

Asimismo, el hecho de que las sociedades están constituídas por seres que al mismo tiempo se hallan dentro y fuera de ellas, forma la base para uno de los más importantes fenómenos sociológicos, a saber: que entre una sociedad y los individuos que la forman puede existir una relación como la que existe entre dos partidos, e incluso que esta relación, declarada o latente, existe siempre. Con esto la sociedad crea acaso la figura más consciente y, desde luego, la más general de una forma fundamental de la vida; que el alma individual no puede estar en un nexo, sin estar al mismo tiempo fuera de él, ni puede estar inclusa en ningún orden sin hallarse al propio tiempo colocada frente a él. Esto puede aplicarse lo mismo a las conexiones trascendentes y más generales, que a las singulares y casuales. El hombre religioso se siente plenamente envuelto en el ser divino, como si no fuera más que una pulsación de la vida divina; su propia sustancia se ha sumido del todo, con indistinción mística, en la sustancia

absoluta. No obstante, para que esta fusión tenga sentido, ha de conservar el hombre en alguna manera un ser propio, una contraposición personal, un Yo separado, para quien la disolución en el todo divino sea un infinito problema, un proceso que metafísicamente sería imposible de realizar y religiosamente imposible de sentir, si no arrancase de un sujeto con propia realidad. El ser uno con Dios no tiene sentido, si no se es otro que Dios.

Si prescindimos de esta cumbre trascendente, la relación que ha mantenido el espíritu humano, a lo largo de su historia, con la naturaleza como un todo, ofrece la misma forma. Nos sabemos por una parte incorporados en la naturaleza, como uno de sus productos, que, con los demás, es un igual entre iguales; nos percatamos de no ser más que un punto por el que cruzan las materias y energías naturales, como cruzan por las aguas corrientes y las plantas en flor. Y no obstante, el alma tiene el sentimiento de una existencia propia, independiente de todos esos nexos y relaciones, independencia que se designa con el concepto, tan inseguro lógicamente, de libertad, y que lanza a todo ese tráfago (de que nosotros mismos somos un elemento) un mentís que culmina en la afirmación radical de que la naturaleza no es sino una representación del alma humana.

Pero así como la naturaleza, con sus innegables leyes propias, con su sólida realidad, se encierra dentro del Yo, así por otra parte este Yo, con toda su libertad y sustantividad, con toda su oposición a la naturaleza, no es sino un miembro de ésta. Justamente el carácter trascendente del nexo natural consiste en eso: en que comprende dentro de sí ese ser independiente y con frecuencia enemigo. Y aun lo que por hondo sentimiento vital se sitúa fuera de la naturaleza, ha de ser, no obstante, un elemento de la naturaleza. Esta fórmula no es menos aplicable a la relación entre los individuos y los círculos particulares de sus vínculos sociales, o — si se funden éstos en el concepto o sentimiento de la socialización en general — a la relación de los individuos simplemente. Por una parte sabemos que somos *productos* de la sociedad. La serie fisiológica de los antepasados, sus adaptaciones y determinaciones, las tradiciones de su trabajo, su saber y su creencia, todo el

espíritu del pretérito, cristalizado en formas objetivas, determina las disposiciones y contenidos de nuestra vida, hasta el punto de que ha podido plantearse la cuestión de si el individuo es algo más que una vasija en que se mezclan, en cantidades variables, elementos anteriormente existentes; pues si bien, en definitiva, estos elementos son producidos por individuos, la contribución de cada cual constituye una cantidad inapreciable, y sólo por su confluencia genérica y social engendran los factores, en cuya síntesis, a su vez, consiste luego la individualidad. Pero por otra parte sabemos que somos *miembros* de la sociedad. Nosotros, con nuestro proceso vital y el sentido y fin de éste, nos sentimos tan entrelazados en la coexistencia como en la sucesión social. En calidad de seres naturales no constituímos una realidad separada; el ciclo de los elementos naturales pasa por nosotros, como seres totalmente impersonales, y la igualdad ante las leyes naturales reduce nuestra vida a un mero ejemplo de su necesidad. De la misma manera, en calidad de seres sociales, no vivimos en derredor de un centro autónomo, sino que en cada momento estamos formados por relaciones recíprocas con otros, siendo así comparables a la sustancia corpórea, que para nosotros sólo existe como suma de varias impresiones sensoriales, pero no como existencia en sí y por sí.

No obstante, sentimos que esta difusión social no disuelve enteramente nuestra personalidad. Y no se trata sólo de las ya mencionadas reservas, de esos contenidos individuales cuyo sentido y evolución se basan, desde luego, en el alma individual y no tienen lugar alguno dentro de la conexión social; no se trata únicamente tampoco de la *formación* de los contenidos sociales, cuya unidad, al modo del alma individual, no es, a su vez, íntegramente social, del mismo modo que no puede deducirse de la naturaleza química de los colores la forma artística que toman en el lienzo las manchas cromáticas. De lo que se trata es, ante todo, de esto: que el contenido social de la vida, aunque pueda ser explicado totalmente por los antecedentes sociales y por las relaciones sociales mutuas, debe considerarse al propio tiempo también, bajo la categoría de la vida individual, como vivencia del individuo y orientado enteramente hacia el individuo. Estas son

diversas categorías bajo las cuales se considera uno y el mismo contenido; a la manera como una misma planta puede ser considerada desde el punto de vista de sus condiciones biológicas o atendiendo a su utilidad práctica o a su valor estético. El punto de vista desde el cual la existencia del individuo es ordenada y comprendida, puede tomarse dentro o fuera del individuo. La totalidad de la vida, con todos sus contenidos sociales, puede considerarse como el destino central de quien la vive; pero puede considerarse también, con todas las partes reservadas para el individuo, como producto y elemento de la vida social.

Así, pues, el hecho de la socialización coloca al individuo en la doble situación de que hemos partido: la de estar en ella comprendido y al propio tiempo encontrarse enfrente de ella; la de ser miembro de un organismo y al propio tiempo un todo orgánico cerrado, un ser para la sociedad y un ser para sí mismo. Pero lo esencial y lo que presta sentido al *a priori* sociológico, que en esto se fundamenta, es que la relación de interioridad y de exterioridad entre el individuo y la sociedad, no son dos determinaciones que subsistan una junto a la otra — aunque en ocasiones así sea y puedan llegar hasta una hostilidad recíproca —, sino que ambas caracterizan la posición unitaria del hombre que vive en sociedad. La existencia del hombre no es, en parte, social y, en parte, individual, con escisión de sus contenidos, sino que se halla bajo la categoría fundamental, irreductible, de una unidad que sólo podemos expresar mediante la síntesis o simultaneidad de las dos determinaciones opuestas: el ser a la vez parte y todo, producto de la sociedad y elemento de la sociedad; el vivir por el propio centro y el vivir para el propio centro. La sociedad no consta solamente, como antes se vió, de seres en parte no socializados, sino que consta de seres que por un lado se sienten cual existencias plenamente sociales, y por otro, cual existencias personales, sin cambiar por ello de contenido. Y estos no son dos puntos de vista coexistentes, pero sin relación, como cuando se considera el mismo cuerpo mirando a su peso o a su color, sino que ambos constituyen la unidad de eso que llamamos ser social, la categoría sintética; del mismo modo que el concepto de causa constituye una unidad *a priori*, aun-

que encierra los dos elementos, totalmente distintos en su contenido, de lo causante y de lo causado. Un *a priori* de la sociedad empírica, una de las condiciones que hacen posible su forma, tal como la conocemos, es, pues, esa facultad que poseemos de construir en ciertos seres, capaces de sentirse términos y sujetos de sus propias evoluciones y destinos, el concepto de sociedad, que tiene en cuenta a estos individuos y que es conocida, a su vez, como sujeto y término de aquellas vidas y determinaciones.

III. La sociedad es un producto de elementos desiguales. Pues aun en los casos en que ciertas tendencias democráticas o socialistas planeen, o en parte consigan, una «igualdad», esta igualdad es siempre equivalencia de las personas, las obras y las posiciones, nunca igualdad de los hombres en su estructura, sus vidas y sus destinos. Y, por otra parte, cuando una sociedad esclavizada no constituye más que una masa, como en las monarquías orientales, esta igualdad de todos con todos no se refiere más que a ciertos aspectos de la existencia, los políticos o económicos, por ejemplo, pero no a su totalidad; pues las cualidades nativas, las relaciones personales, los destinos vividos, tienen inevitablemente algo único e inconfundible, no sólo por el lado interior de la vida, sino también por lo que toca a las relaciones con otras existencias. Si consideramos la sociedad como un esquema puramente objetivo, aparécesenos cual ordenación de contenidos y actividades, relacionados unos con otros por el espacio, el tiempo, los conceptos, los valores, y en donde puede prescindirse de la personalidad que sustenta su dinamismo.

Ahora bien; si aquella desigualdad de los elementos hace que toda obra o cualidad aparezca dentro de esta ordenación como algo individualmente caracterizado, claramente determinado en su sitio, la sociedad se nos presentará como un cosmos de diversidad incalculable en cuanto a ser y movimiento; pero en el cual cada punto sólo puede estar constituído y desarrollarse de una determinada manera, si no ha de variar toda la estructura del conjunto. Con referencia a la estructura del mundo en general, se ha dicho que ni un grano de arena podría tener otra forma ni situación, sin que se produjese un cambio de la existencia entera. Esto se repite en la estructura

de la sociedad, considerada como un tejido de fenómenos determinados. Esta imagen de la sociedad encuentra una analogía en miniatura, infinitamente simplificada, y por decirlo así, estilizada, en la burocracia, que consiste en un orden determinado de «puestos», de funciones, que independientemente de quien en cada caso las desempeñe, producen una conexión ideal; y dentro de ésta, cada recién llegado halla un sitio claramente demarcado, que, por decirlo así, le estaba esperando, y con el cual tienen que armonizar sus aptitudes. Lo que en este caso es una determinación consciente y sistemática de trabajos, constituye en la totalidad social, naturalmente, una inextricable confusión de funciones. Aquí los puestos no son el producto de una voluntad constructiva; sólo por la obra y la vida de los individuos pueden ser concebidos. Y pese a esta enorme diferencia; pese a cuanto de irracional, imperfecto y condenable, desde un punto de vista valorativo, se encuentra en la sociedad histórica, su estructura fenomenológica — la suma y relación de las existencias y obras que cada elemento ofrece desde un punto de vista objetivo social — es una ordenación de elementos, cada uno de los cuales ocupa un puesto determinado; es una coordinación de funciones y centros funcionales, colmados de objetividad, de sentido social, aunque no siempre de valor. Aquí lo puramente personal, lo íntimamente productivo, los impulsos y reflejos del yo propiamente dicho, permanecen fuera de la consideración. O, dicho de otro modo: la vida de la sociedad transcurre — no psicológica, sino fenomenológicamente, desde el punto de vista exclusivo de sus contenidos sociales — como *si* cada elemento estuviese predeterminado para su puesto en el conjunto. A pesar de la desarmonía que existe con respecto a las exigencias ideales, la vida social discurre *como si* todos sus miembros estuviesen en una relación uniforme, de manera que cada uno de ellos, precisamente por ser éste y no otro, se refiriese a todos los demás, y análogamente todos los demás a él.

Partiendo de esto, se reconoce cuál es el *a priori* de que vamos a hablar ahora, y que representa para el individuo el fundamento y «posibilidad» de pertenecer a una sociedad que cada individuo, por su cualidad misma está llamado a ocupar

un lugar determinado dentro de su medio social, y de que este lugar, que idealmente le corresponde, existe realmente en el todo social — este es el supuesto sobre el cual vive el individuo su vida social. Podríamos llamarle «el valor general» del individuo. Este supuesto es independiente de su más o menos clara y consciente concepción, como también de su realización en el curso efectivo de la vida; del mismo modo que el apriorismo de la ley causal, como supuesto formal del conocimiento, es independiente de que la conciencia la formule en conceptos claros y de que la realidad psicológica proceda o no con arreglo a ella. Nuestra vida cognoscitiva descansa en el supuesto de una armonía preestablecida entre nuestras energías espirituales (por individuales que sean) y la existencia exterior, objetiva. Pues ésta es siempre la expresión del fenómeno inmediato, aunque después quede este fenómeno referido metafísica o psicológicamente a la producción de la existencia por el propio intelecto. Del mismo modo, la vida social está atenida al supuesto de una armonía fundamental entre el individuo y el todo social, sin que esto impida las estridentes disonancias de la vida ética y la eudemonística. Si la realidad social se conformase a este supuesto fundamental, sin dificultades ni quiebras, tendríamos la sociedad perfecta; y no en el sentido de la perfección ética o eudemonística, sino de la perfección conceptual. Sería, por decirlo así, no la sociedad *perfecta*, sino la *sociedad* perfecta. Mientras el individuo no realice o no encuentre realizado este *a priori* de su existencia social — la plena correlación de su ser individual con los círculos que le rodean; la necesidad de su vida personal interior para la vida del todo — no podrá decirse que esté socializado ni será la sociedad ese conjunto continuo de acciones recíprocas, que enuncia su concepto.

Esta relación se muestra particularmente acentuada en la categoría de la *profesión*. La antigüedad no conoció este concepto, en el sentido de la diferenciación personal y de la sociedad organizada por división del trabajo. Pero la idea que le sirve de base, la idea de que la actividad social efectiva es la expresión unívoca de la calidad interior, la idea de que el fondo permanente de la subjetividad encuentra su objetivación práctica en las funciones sociales, esta idea fué patrimonio

también de los antiguos. Sólo que esta relación se verificaba para los antiguos en un contenido uniforme. Su principio queda declarado en el dicho aristotélico de que unos por naturaleza están destinados a ser esclavos y otros a ser amos. Cuando el concepto obtiene más fina elaboración, muéstrase en él una estructura particular. De una parte, la sociedad crea y ofrece un «puesto», que, aunque diferente de los demás en contenido y límites, puede ser en principio ocupado por muchos, siendo por lo tanto algo, por decirlo así, anónimo. Pero de otra parte, pese a éste su carácter de generalidad, el puesto es ocupado por el individuo, en virtud de una «vocación» interior, de una cualificación que el individuo percibe como enteramente personal. Para que existan profesiones en general debe existir una especie de armonía entre la estructura y proceso vital de la sociedad, de un lado, y las cualidades e impulsos individuales, de otro. Finalmente, sobre ella, como supuesto general, descansa la representación de que la sociedad ofrece a cada persona una posición y labor, para la que esta persona ha sido destinada, y rige el imperativo de buscarla hasta encontrarla.

La sociedad empírica sólo resulta «posible» gracias a este *a priori*, que culmina en el concepto de profesión; aunque tal *a priori*, análogamente a los ya tratados, no puede designarse con un sencillo calificativo, como sucede con las categorías kantianas. Los procesos de conciencia en que se realiza la socialización — la unidad de muchos, la mutua determinación de los individuos, la importancia mutua de los individuos para el todo y del todo para los individuos — se verifican sobre un presupuesto fundamental, que, en abstracto, no es consciente, pero que se expresa en la realidad de la práctica; y es que el elemento individual halla un puesto en la estructura general, e incluso que esta estructura es, en cierto modo, adecuada, desde luego a la individualidad y a la labor del individuo, pese a lo incalculable que es este último. La concatenación causal, que entreteje cada elemento social con el ser y la actividad de todos los demás, produciendo así la red externa de la sociedad, se transforma en concatenación teleológica, tan pronto como se la considera desde el punto de vista de los individuos, sus productores, que se sienten personas aisladas y cuya conducta se desarrolla sobre la base de la personalidad,

que existe por sí y se determina por sí. Esa totalidad fenoménica se atempera, pues, al fin del individuo, que, por decirlo así, se acerca desde fuera; ofrece al proceso vital del individuo, determinado en su interior, el puesto en donde su peculiar persona se convierte en miembro necesario de la vida del todo. Es esta una categoría fundamental, que presta a la conciencia individual la forma necesaria para tornarse elemento social.

* * *

Es cuestión bastante baladí la de si las investigaciones sobre la epistemología social — de las que esta digresión ha de servir de ejemplo — pertenecen a la filosofía social o a la sociología. Acaso sean un territorio fronterizo entre ambos métodos. Pero, como antes he indicado, el planteamiento del problema sociológico y su delimitación con respecto al filosófico no sufren en nada por ello, como tampoco sufren los conceptos de día y noche porque exista el crepúsculo, ni los de hombre y animal porque acaso lleguen a encontrarse grados intermedios que liguen las características de ambos de un modo quizá inseparable en conceptos. El problema sociológico se propone tan sólo abstraer lo que en el fenómeno complejo que llamamos vida social es realmente sociedad, es decir, socialización. La sociología toma este concepto en su máxima pureza, alejando de él todo aquello que, si bien sólo en la sociedad puede obtener realización histórica, no constituye empero la sociedad como tal, como forma de existencia única y autónoma. Nos encontramos, pues, con un núcleo de problemas inconfundibles. Puede suceder que la periferia de este círculo de problemas entre en contacto, efímero o permanente, con otros círculos. Acaso las determinaciones fronterizas resulten dudosas. No por eso el centro permanece menos fijo en su lugar.

Paso ahora a demostrar la fecundidad de este concepto y problema central en estudios parciales. Sin pretender ni remotamente agotar el número de las formas de acción recíproca, que constituyen la sociedad, estas investigaciones se limitan a señalar el camino que pudiera conducir a la determinación científica de la extensión que corresponde a la «sociedad» en la totalidad de la vida. Y lo señalarán dando los primeros pasos por él.

II

LA CANTIDAD EN LOS GRUPOS SOCIALES

VAMOS a examinar una serie de formas de convivencia, de unificación y de acción recíproca entre los individuos, atendiendo sólo al sentido que tiene el *número* de los individuos socializados en dichas formas. De antemano, y partiendo de las experiencias diarias, habrá de concederse que un grupo, cuando posee cierta extensión, toma resoluciones, crea formas y órganos para su conservación y fomento, de las que antes no necesitaba; y que, por otra parte, los círculos más limitados tienen cualidades y realizan acciones mutuas, que desaparecen inevitablemente al sobrevenir una ampliación numérica. Una doble importancia debe concederse, pues, a la cantidad. Primero la negativa: que ciertas formas, necesarias o posibles en virtud de las condiciones vitales, sólo pueden realizarse más acá o más allá de cierto límite numérico de elementos. Y después la positiva: que ciertas formas resultan directamente de las modificaciones cuantitativas que sufren los grupos. Como es natural, éstas no se presentan siempre en todos los casos, sino que dependen de otras determinaciones; pero lo decisivo es que las formas de que se trata sólo pueden producirse bajo la condición de una determinada amplitud numérica.

Así, por ejemplo, puede comprobarse que hasta ahora las organizaciones socialistas, o que al socialismo se aproximan, sólo han sido realizables en círculos muy pequeños, habiendo

fracasado en los grandes. La tendencia interior de estas organizaciones, la justicia en la distribución de trabajo y goce, puede realizarse bien en un grupo pequeño y — lo que seguramente es tan importante — puede ser comprobada e intervenida por los individuos. Lo que cada cual trabaja para la comunidad y lo que de la comunidad recibe como retribución, aparece en estos casos muy claro; de manera que es fácil la comparación y equiparación. En cambio, en un círculo amplio, esta distribución dificulta la inevitable diferencia entre las personas, sus funciones y sus pretensiones. Un número muy grande de hombres no puede formar unidad más que implantando resueltamente la división del trabajo; no sólo por razones obvias de técnica económica, sino porque únicamente la división del trabajo puede hacer que los individuos estén referidos y atenidos unos a otros, lo cual pone a cada individuo en relación con los demás por incontables miembros intermedios, previniendo así el peligro de descomposición, que amenaza siempre a los grupos extensos. Por esta razón, cuanto más estrecha sea la unidad exigida, tanto más escrupulosa ha de ser la especialización de los individuos, y, por consiguiente, tanto más incondicional ha de ser la dependencia del individuo con respecto al todo y del todo con respecto al individuo. El socialismo de un círculo muy amplio exigiría la mayor diferenciación de las personas, diferenciación que, naturalmente, trascendiendo de su trabajo, habría de extenderse a sus sentimientos y deseos. Pero esto dificulta extremadamente la comparación de las prestaciones y de las retribuciones, así como el equilibrio de ambas; mientras que, tratándose de círculos pequeños, y por tanto indiferenciados, subsiste la posibilidad de un socialismo aproximado.

Lo que, bajo el imperio de una cultura progresiva, condena, por decirlo así, lógicamente estos grupos a escasez numérica, es su necesidad de obtener bienes que no pueden procurarse ellos mismos, dadas sus condiciones de producción. Que yo sepa, en la Europa actual sólo existe una organización aproximadamente socialista (1), el familisterio de Guisa, gran fá-

---

(1) La confianza que puede merecer el material histórico que utilizan estas investigaciones está determinada por dos circunstancias. Atendiendo al servicio que ha

brica de objetos de hierro, fundada en 1880 por un discípulo de Fourier, sobre los principios de asistencia plena a cada trabajador y su familia, aseguramiento de un mínimo de existencia, crianza y educación gratuita de los hijos, adquisición colectiva de las subsistencias. Hacia el año 90, la comunidad ocupaba, aproximadamente, a 2.000 personas, y parecía tener condiciones de vida. Pero esto se debe indudablemente al hecho de estar rodeada por una sociedad que vive en condiciones completamente diferentes y por medio de la cual puede llenar para la satisfacción de sus necesidades, los vacíos que necesariamente han de quedar en su propia producción. Las necesidades humanas no pueden racionalizarse, como la producción; más bien parecen sujetas a un acaso incalculable, que sólo permite satisfacerlas a condición de que al propio tiempo se produzcan innúmeras cosas irracionales e inaprovechables. Por consiguiente, un círculo que evite esto y se proponga la plena sistematización y finalidad de sus actividades, sólo podrá ser un círculo pequeño; únicamente así podrá recibir de uno grande que le circunde lo que necesita para vivir, poseyendo cierto grado de cultura.

---

de prestar, habría que haberlo seleccionado en tantos y tan heterogéneos campos de la vida histórico-social, que el trabajo de una sola persona no podría bastar a recoger lo esencial, como no fuera acudiendo a fuentes secundarias, y éstas sólo pocas veces podrían ser comprobadas por una investigación personal de los hechos. Por otra parte, el trabajo se extendería sobre una larga serie de años; y se comprende, por tanto, que no todos los hechos han podido ser confrontados con el estado momentáneo de la investigación, inmediatamente antes de la publicación del libro. Si la exposición de hechos sociales efectivos fuera el objeto — bien que secundario — de este libro, no sería admisible ese margen que aquí queda para afirmaciones no probadas o erróneas. Pero este libro intenta mostrar la posibilidad de una nueva abstracción científica de la existencia social. Por lo tanto, lo esencial consiste en llevar a cabo esta abstracción sobre algunos ejemplos, mostrando que no carece de sentido. Si se me permite expresarme con alguna exageración, en bien de la claridad metódica, diré que lo que importa es que estos ejemplos sean *posibles*, y no que sean *reales*. Pues su verdad no está destinada a demostrar (o sólo en pocos casos) la verdad de una afirmación general, sino que, aun en los casos en que la expresión pudiera hacerlo creer, son simplemente el objeto, en sí indiferente, de un análisis.

La justeza y fecundidad de este análisis y no la verdad acerca de la realidad de su objeto es lo que se propone el autor y en lo que cabe para el autor éxito o fracaso. En principio, la investigación podría ilustrarse incluso con ejemplos fingidos, de escuela, apelando, para darle sentido real, al caudal de hechos conocidos por el lector,



Existen además grupos de índole religiosa, que, en virtud de su estructura sociológica, no permiten su aplicación a un número crecido de miembros: tales las sectas de los valdenses, menonitas, husitas. En las sectas cuyo dogma prohibe, por ejemplo, el juramento, el servicio militar, la aceptación de cargos públicos; en aquellas en que la producción, la distribución del día y hasta el matrimonio están sujetos a regla común; en aquellas en que los fieles tienen una vestimenta especial, destinada a distinguirles de los demás hombres y a designarles como pertenecientes a la comunión; en aquellas en que la experiencia subjetiva de una relación inmediata con Jesús constituye el nexo propiamente dicho de la comunidad, indudablemente la extensión a círculos más amplios rompería el vínculo, porque éste descansa en gran parte justamente en la actitud excepcional y de oposición adoptada por el conjunto. En este aspecto sociológico, al menos, no deja de estar justificada la pretensión de estas sectas de representar el cristianismo primitivo. Pues éste, que expresaba una unidad indiferenciada aún de dogma y vida, sólo fué posible en pequeñas comunidades, rodeadas por otras mayores, que les servían tanto para completar los medios de vida necesarios como de contraste para adquirir conciencia de su verdadero ser. Por esta razón, la extensión del cristianismo a todo el Estado hubo de modificar totalmente su carácter sociológico, no menos que su espíritu y contenido.

Asimismo, de su concepto se desprende ya que una corporación aristocrática sólo puede tener una extensión reducida. Pero por encima de esta evidencia, que resulta de su posición dominante frente a las masas, parece existir aquí una limitación de número, que, aunque oscile dentro de límites muy variables, es absoluta a su manera. Quiero decir que no sólo existe una proporción determinada que permitiría que en todo caso al crecer los súbditos creciese también a prorrata la aristocracia dominante, sino que hay para ésta un límite absoluto, más allá del cual la forma del grupo aristocrático no puede sostenerse. Este límite está determinado, en parte, por circunstancias exteriores, y en parte también, por circunstancias psicológicas.

Un grupo aristocrático que haya de actuar como totalidad,

debe ser abarcable para todos sus indiviudos. Estos tienen que conocerse unos a otros personalmente, de manera que los parentescos y cruzamientos se ramifiquen por toda la corporación y puedan perseguirse fácilmente. Por eso, el hecho de que las aristocracias históricas, desde Esparta hasta Venecia, manifiesten la tendencia a la mayor limitación numérica posible, no es debido sólo a la repugnancia egoísta a compartir el dominio, sino al conocimiento instintivo de que las condiciones vitales de una aristocracia no pueden cumplirse sino dentro de un número escaso de elementos, número limitado, no sólo relativa, sino absolutamente. El derecho de primogenitura, cuya naturaleza es aristocrática, constituye el medio para impedir las expansiones. Sólo sobre su supuesto fué posible la antigua ley tebana que prohibía aumentar el número de posesiones rurales, y la ley corintia, que disponía que el número de familias fuese siempre el mismo. Es característico, en este sentido, el hecho de que en una ocasión hablando Platón de los *oligoi* dominantes, los llame los «no numerosos». Cuando una corporación aristocrática deja campo abierto a las tendencias democrático-centrífugas, que suelen aparecer al verificarse el tránsito a comunidades mayores, se pierde en contradicciones mortales con su propio principio vital, como le ocurrió a la nobleza de Polonia. En los casos más felices, esta contradicción se resuelve sencillamente por transformación en la forma social democrática. Así, por ejemplo, la antigua comunidad libre de los campesinos, en Germania — en la que reinaba la completa igualdad personal de sus miembros — era aristocrática; sin embargo, al continuarse en las ciudades, se convirtió en la fuente de la democracia. Para evitar esto, no cabe sino fijar un límite rigoroso de aumento, y oponer la cerrazón cuantitativa del grupo a todos los elementos que pretendan entrar y que acaso tengan derecho a hacerlo. Por cierto que a menudo es en estos momentos cuando aparece clara la naturaleza aristocrática de una corporación. Esta adquiere conciencia, al unirse frente a los que pretenden ampliarla. Así, la antigua organización gentilicia parece haberse transformado en una aristocracia propiamente dicha, por el hecho de que una población extraña pretendió irrumpir en las comunidades gentilicias, en número harto ele-

vado para poder ser admitida gradualmente en las agrupaciones de parentesco. Frente a esta ampliación del grupo, las asociaciones gentilicias, esencialmente limitadas, sólo pudieron sostenerse en forma aristocrática. Análogamente, la guilda de Colonia, *Richerzeche*, estaba formada originariamente por la totalidad de los ciudadanos libres; pero, al aumentar la población, se convirtió en un cuerpo aristocrático, cerrado a todos los intrusos.

Es cierto que esta tendencia de las aristocracias políticas a «no ser numerosas» conduce ordinariamente, no a la conservación, sino a su disminución y extinción. Y esto, no sólo por motivos fisiológicos, sino porque los grupos pequeños y cerrados se distinguen, en general, de los grandes, en que los mismos destinos que fortalecen y renuevan los primeros destruyen los segundos. Una guerra infortunada que arruina a un pequeño Estado-ciudad puede regenerar a un Estado grande. Y esto, no sólo por las razones externas, que se comprenden a simple vista, sino porque la relación entre las fuerzas de reserva y las energías actuantes es, en ambos casos, muy diferente. Los grupos pequeños y de organización centrípeta emplean todas las fuerzas de que disponen, y las gastan. En cambio, los grandes grupos tienen muchas fuerzas en estado latente, no sólo en sentido relativo, sino absoluto. El todo, con sus exigencias, no acapara a todos los miembros constante y totalmente, sino que puede permitirse conservar energías sin hacer de ellas uso social. Y estas energías, en caso necesario, son evocadas y actualizadas. Por eso, cuando las circunstancias excluyen los peligros que ponen en actividad ciertas energías sociales intactas, pueden ser perfectamente adecuadas medidas de limitación numérica, que incluso se refieran a la procreación. En las montañas del Tibet reina la poliandria, con ventaja para la colectividad, como reconocen incluso algunos misioneros. El suelo es tan infecundo en ellas que un crecimiento rápido de la población produciría la mayor miseria, y la poliandria es un medio excelente para prevenirla. Cuando oímos decir que entre los bosquimanos la infecundidad del suelo es tanta que en ocasiones tienen que separarse las familias, parécenos muy justa la disposición que limita las familias a una extensión compatible con las dispo-

nibilidades de subsistencia, precisamente en interés de la unidad y del valor social, que se basa en la unidad. El peligro de la limitación cuantitativa queda prevenido en estos casos por las condiciones exteriores de la vida del grupo y por sus consecuencias para la estructura interior del mismo.

Cuando un círculo pequeño somete las personas a su unidad, en proporciones considerables, especialmente en grupos políticos, tiende a adoptar una actitud más decidida frente a las personas, frente a los problemas reales y frente a otros círculos. El círculo grande, en cambio, dada la pluralidad y diversidad de sus elementos, fomenta o soporta mucho menos tal actitud. La historia de las ciudades griegas e italianas y la de los cantones suizos muestra que las comunidades pequeñas, próximas unas a otras, si no llegan a constituirse en federación, suelen vivir en hostilidad abierta o latente. La guerra y el derecho bélico son allí más duros y, sobre todo, más radicales que entre los grandes Estados. Esto se explica por la falta de reservas, de elementos indeterminados y de transición, que dificultan toda modificación y adecuación; por lo cual, como también por sus condiciones exteriores y por su configuración sociológica fundamental, encuéntranse estos pequeños círculos más veces ante cuestiones de ser o no ser.

Frente a estos rasgos típicos de los círculos pequeños, haré resaltar — con selección necesariamente arbitraria — los siguientes rasgos, entre muchos, que caracterizan sociológicamente los grandes círculos. Parto del hecho de que los grandes círculos, comparados con los pequeños, parecen mostrar un menor grado de radicalismo y decisión en la actitud. Pero esto requiere una limitación. Justamente cuando entran en movimiento grandes masas — en asuntos políticos, sociales, religiosos — , manifiestasen en ellas un radicalismo ciego: es la victoria de los partidos extremos sobre los moderados. Esto depende, en primer lugar, de que las grandes masas sólo pueden ser movidas y dirigidas por ideas *simples;* lo que es común a muchos ha de ser asequible a los espíritus más bajos y primitivos. Tampoco podrán ser muchas las personalidades de elevado nivel y bien diferenciadas que coincidan en ideas e impulsos complicados y refinados; solamente coincidirán en los que sean relativamente sencillos y de un

carácter general humano. Ahora bien; las realidades en que han de verificarse prácticamente las ideas de la masa son siempre complicadas y están compuestas de un gran número de elementos muy divergentes. Así, pues, sólo las ideas simples podrán actuar, y actuarán siempre, de un modo parcial, inconsiderado, radical. Este carácter se acentuará todavía más cuando se trate de la conducta de una masa que se encuentra actualmente reunida. En tales casos, las incontables sugestiones, que van y vienen, determinan una extraordinaria agitación nerviosa, que con frecuencia arrastra al individuo sin darse cuenta, engrosando los impulsos, como olas, y convirtiendo a la masa en botín de la personalidad más apasionada. Por esa razón se ha considerado como un medio esencial de moderar la democracia la regla de que las votaciones, en el pueblo romano, se verificasen por grupos fijos — *tributim et centuriatim descriptis ordinibus, classibus, ætatibus,* etcétera — , al paso que las democracias griegas votaban unitariamente bajo la impresión inmediata del orador. Esta fusión de las masas en un sentimiento que suspende toda peculiaridad y reserva de la persona, es, en su contenido, de un radicalismo tan absoluto, tan ajeno a toda mediación y ponderación, que conduciría a resultados irrealizables y destructores, si la mayor parte de las veces la consecuencia de aquella exageración no estuviese ya compensada por decaimientos y reacciones interiores. Agréguese a esto que las masas — en el sentido de que aquí se trata — tienen poco que perder, mientras que creen poder ganarlo todo. En esta situación, suelen ser derribados todos los obstáculos que se oponen al radicalismo. Además, los grupos olvidan con más frecuencia que los individuos que su poder tiene límites; y lo olvidan tanto más fácilmente cuanto más desconocidos son los miembros entre sí, como sucede en una masa grande, reunida casualmente.

Aparte este radicalismo, que por su carácter puramente sentimental se encuentra, sin duda, en los grandes grupos, puede observarse, en general, que los partidos pequeños son más radicales que los grandes, naturalmente dentro de los límites que impone la ideología constitutiva de cada partido. El radicalismo a que aquí nos referimos es el sociológico; es

decir, el que se funda en la entrega sin reservas del individuo a la tendencia del grupo, el que consiste en la rigorosa determinación del grupo, frente a formaciones vecinas, por la necesidad de conservación, el que se basa en la imposibilidad de incluir, dentro del marco estrecho de una pluralidad, ciertas aspiraciones y pensamientos amplios. El radicalismo, *como teoría,* es bastante independiente de esto. Se ha notado que en la Alemania actual (antes de 1914) los elementos conservadores-reaccionarios se ven obligados a moderar el radicalismo de sus pretensiones, justamente por causa de su fuerza numérica. Están formados por tantas y tan diversas capas sociales, que no pueden perseguir en línea recta, hasta el final, ninguna de sus direcciones, sin causar recelos en algunos de los elementos de que se componen. Igualmente el partido socialdemócrata se ha visto obligado, por su extensión cuantitativa, a disminuir su radicalismo cualitativo, a conceder cierto margen a las herejías, a consentir, si no expresamente, de hecho al menos, algún ablandamiento de su irreductibilidad.

La absoluta cohesión de los elementos, base sociológica que hace posible el radicalismo, es tanto más difícil de mantener cuanto más variados son los elementos individuales que trae consigo el crecimiento numérico. Por eso, las coaliciones de trabajadores, cuyo fin es la mejora de las condiciones de trabajo, saben muy bien que, al aumentar en extensión, pierden en cohesión interna. Pero en estos casos la extensión numérica tiene, por otra parte, la enorme importancia de que cada nuevo miembro libra a la coalición de un competidor, que podría ser peligroso para su existencia. Y es que, indudablemente, surgen condiciones de vida completamente especiales para aquellos grupos que se forman dentro de otro grupo mayor, y cuyo propósito ideal consiste en reunir en su seno todos los elementos que caen bajo los mismos supuestos. En semejantes casos suele regir el principio de: o conmigo o contra mí. Las personalidades que, por decirlo así, pertenecen idealmente al grupo, según las pretensiones de éste, le causan un perjuicio positivo con su mera indiferencia y ausencia: bien porque compiten con él, como sucede en el caso de las coaliciones obreras; bien porque suministran ele-

mentos para que los de afuera midan el poder del grupo; bien porque el grupo no puede formarse como no sea incluyendo a todos los elementos: por ejemplo: en muchos carteles industriales. Por consiguiente, cuando a un grupo se le plantea la cuestión — en modo alguno aplicable a todos — de totalidad, la cuestión de si todos los elementos a que se extiende su principio están realmente contenidos en él, hay que distinguir cuidadosamente las consecuencias que se derivan de esta *totalidad* y las que se derivan de su *tamaño*. Claro está que el grupo será más grande si está completo que si está incompleto. Pero lo que tiene importancia para ciertos grupos no es la pura cantidad, sino el problema — derivado — de si con esa cantidad queda rellena cierta área prefijada. Así, en el caso de las coaliciones obreras las desventajas que, por pérdida de cohesión y unidad, trae consigo el mero aumento numérico, están compensadas por las ventajas antagónicas que resultan de la mayor aproximación a la totalidad.

En general, las instituciones propias de los grandes círculos pueden explicarse como compensaciones o sustitutivos de la cohesión personal e inmediata que caracteriza los círculos pequeños. Se trata de instancias que organizan y mediatizan las acciones recíprocas de los elementos, actuando así como sustentáculos de la unidad social, ya que ésta ha dejado de ser una relación de persona a persona. Con este objeto surgen los cargos y representaciones; las leyes y los símbolos de la vida social; las organizaciones y los conceptos sociales generales. De la formación y funcionamiento de estas instituciones trata este libro en numerosos pasajes; bastará, pues, indicar aquí su relación con el punto de vista numérico. Sólo en grandes círculos se producen, puras y bien desarrolladas, como formas abstractas del nexo social, ya que las formas concretas no pueden existir en grupos de cierta extensión. Su finalidad, que se ramifica en miles de cualidades sociales, descansa, en último término, sobre supuestos numéricos. El carácter transpersonal y objetivo con que frente a los individuos se presentan esas encarnaciones de las energías sociales, procede justamente de la *muchedumbre* de elementos individuales activos. El gran número de éstos paraliza lo individual y eleva lo general a tal altura, que aparece

como algo existente por sí, como algo que no necesita del individuo, e incluso muchas veces como algo antagónico al individuo; análogamente a como el concepto, que reúne lo que hay de común en fenómenos singulares y diversos, está tanto más alto sobre cada uno de ellos cuanto mayor número comprende; de manera que precisamente los conceptos más generales, los que dominan mayor círculo de individualidades — las abstracciones de la metafísica — adquieren una vida separada, cuyas normas y desarrollos son a menudo extraños o enemigos de los del individuo tangible. Por consiguiente, el grupo grande, para conseguir la unidad que se expresa en sus órganos y en su derecho, en sus conceptos políticos y en sus ideales, ha de pagarla al precio de una gran distancia entre todas estas organizaciones y el individuo, con sus ideas y necesidades; mientras que, en la vida social de un círculo pequeño, obran los individuos inmediatamente, y son inmediatamente tenidos en cuenta. Así se explican las frecuentes dificultades con que tropiezan aquellos organismos que encierran en su seno una serie de asociaciones más pequeñas, abarcadas por la grande; las situaciones reales son mejor conocidas y con más cuidado tratadas desde cerca que desde lejos, mientras que las relaciones justas y regulares entre todas las unidades se determinan mejor desde la lejanía del órgano central. Este dualismo se presenta constantemente, por ejemplo, en la política de beneficencia, en los sindicatos, en la administración de la enseñanza. Las relaciones de persona a persona, que constituyen el principio vital de los círculos pequeños, no se compaginan con la distancia y frialdad de las normas objetivas y abstractas, sin las cuales en cambio los círculos grandes no pueden subsistir (1).

(1) Surge aquí una dificultad típica de las relaciones humanas. En nuestras actitudes teóricas y prácticas, frente a todos los posibles objetos, nos vemos constantemente impelidos a estar al propio tiempo dentro y fuera de ellos. Por ejemplo: el que habla contra el uso del tabaco, tiene que fumar; y, por otra parte, claro es que no debe hacerlo. En efecto, si no fuma, le faltará el conocimiento de los encantos que condena; y si fuma, no es legítimo que condene lo que practica. Para formular una opinión sobre las mujeres, «en plural», será necesaria la experiencia de relaciones íntimas con ellas; pero también será preciso estar libre y apartado de dichas relaciones, que deforman sentimentalmente el juicio. Sólo cuando estamos junto a una cosa, dentro

Todavía resultarán más claras las diferencias estructurales producidas por las simples diversidades cuantitativas de los grupos, si atendemos al papel que desempeñan ciertos elementos de eminente influencia. No sólo ocurre el hecho evidente de que cierto número de tales elementos tiene un sentido distinto en un círculo grande que en uno pequeño, sino que, con la modificación cuantitativa del círculo, cambia también la eficacia de aquellos influjos, aunque su propia cantidad aumente o disminuya en la misma proporción que la del círculo. El papel desempeñado por un millonario en una ciudad de 10.000 habitantes, la situación económica media y la fisonomía que este vecino presta a la ciudad, son completamente distintos de la significación que 50 millonarios o cada uno de ellos tienen en una ciudad de 500.000 habitantes, aunque la relación numérica entre el millonario y sus convecinos (que parecía ser la única determinante) sigue siendo la misma. Si en un partido parlamentario de 20 individuos hay cuatro miembros que critican o abandonan el programa, esto tiene una importancia muy distinta, en la ideología y práctica del partido, que si disponiendo éste de 50 individuos fuesen 10 los rebeldes. En general, aunque la proporción numérica permanezca igual, será mayor la importancia de los disidentes en el mayor partido. Se ha dicho, en fin, que una tiranía militar, *ceteris paribus*, puede sostenerse tanto mejor cuanto más extenso sea su territorio; pues suponiendo que el ejército comprenda el 1 por 100 de la población, será más fácil dominar a una población de 10.000.000 con un ejército de 100.000 hombres, que a una ciudad de 100.000 habitantes con 100 soldados, o a un pueblo de 100 habitantes con uno. Lo característico es, en estos casos, que los números absolutos del grupo total y de los elementos en él influyentes,

---

de ella, poseemos su conocimiento y comprensión; pero sólo cuando la distancia suprime el contacto inmediato, en todos sentidos, poseemos la objetividad, que es tan necesaria como la proximidad para juzgar. Este dualismo de la proximidad y la lejanía, que tan necesario es para la conducta uniforme, contribuye, en cierto modo, a una de las formas fundamentales de nuestra vida y del problema vital. Uno y el mismo asunto no podrá ser tratado, por una parte, más que dentro de una asociación estrecha; mas, por otra, necesitará serlo en una grande. He aquí una contradicción formal sociológica, que constituye un caso especial de aquella general humana.

aunque permanezca idéntica su proporción numérica, determinan diversamente las *relaciones* dentro del grupo. Todos estos ejemplos, que pueden aumentarse indefinidamente, muestran que las relaciones entre los elementos sociológicos dependen, no sólo de las cantidades numéricas relativas, sino también absolutas. Si designamos los elementos de este género, llamándolos partido dentro del grupo, entonces diremos que la proporción del partido frente a la totalidad se modifica, no sólo cuando, permaneciendo igual la última, sube o baja el partido numéricamente, sino también cuando esta modificación afecta en la misma medida al todo y a la parte. Con esto queda señalada la importancia sociológica de la magnitud o pequeñez del *círculo total,* frente a las *relaciones* numéricas de los elementos, a la que parece a primera vista referirse únicamente el sentido de los números para las relaciones interiores de los grupos.

La diferencia formal que en la conducta social de los individuos introduce la cantidad o magnitud del grupo, no sólo se manifiesta en la mera efectividad, sino que también cae bajo la categoría de la norma, del deber. Y donde más claramente se aprecia esto es quizá en la diferencia entre la costumbre y el derecho. Dijérase que en los pueblos arios, los primeros vínculos que ligan el individuo a un orden de vida transindividual, nacieron de un instinto o concepto primario que significaba precepto, obligación, deber en general. Esta «normación» indiferenciada, se declara, por ejemplo, en el *dharma* de los indios, en la *temis* de los griegos, en el *fas* de los latinos. Las regulaciones particulares, en las esferas de la religión, la moral, la convención, el derecho, son ramificaciones de aquel instinto normativo, que es la unidad primordial de todas esas formas diferenciadas.

En contra de la opinión, según la cual la moral, la costumbre y el derecho, se han desarrollado como brotes paralelos, por decirlo así, de aquel germen originario, creo yo que lo que llamamos costumbre constituye la forma actual de aquel instinto normativo primario y representa aquel estado indiferenciado, de donde las formas del derecho y de la moral surgen en distintos aspectos. La moralidad sólo nos interesa aquí en cuanto representa la conducta del individuo frente a

otros individuos o frente a las comunidades; es decir, en cuanto tiene el mismo contenido que la costumbre y el derecho. La diferencia está únicamente en que ese otro sujeto, merced a cuya contraposición se desarrolla en el individuo la forma de la conducta moral, reside en el individuo mismo. Así como el individuo se escinde al decir: yo soy — contraponiéndose a sí mismo como sujeto que sabe y como objeto sabido —, escíndese también al decir: yo debo. La relación de dos sujetos, relación que aparece como imperativo, se repite en el alma individual, merced a la capacidad fundamental de nuestro espíritu de contraponerse a sí mismo, viéndose y tratándose como si fuera otro. (No trataré aquí el problema de si en esto hay una transposición de anteriores relaciones empíricas interindividuales, que se pasan al terreno del alma individual, o si ese imperativo brota de la pura espontaneidad.) Por otra parte, una vez que las formas de normación se han apoderado de determinados contenidos, emancípanse éstos de sus primitivos sustentáculos sociológicos y se exaltan hasta adquirir una necesidad propia que llamamos necesidad ideal. Estos contenidos — maneras de conducirse o estados internos de los sujetos — son entonces valiosos por sí mismos, son *debidos*; y el hecho de que tengan naturaleza social o alguna importancia social, no decide ya exclusivamente sobre su acento imperativo, el cual más bien brota de su sentido y valor objetivo-ideal.

Pero ni aquella figura personal de la moralidad, ni esta evolución de las tres normas en el sentido de la importancia objetiva y suprasocial, impiden que sus contenidos sean considerados aquí como finalidades sociales, y aquellas tres formas, como seguridades de su realización por el individuo. Son realmente *formas* de la relación interna y externa del individuo con un grupo social; pues el idéntico contenido de esta relación ha adoptado, históricamente, ora una, ora otra de estas formas o motivaciones. Lo que en una época o en un lugar era costumbre, ha sido en otro lugar, o más tarde, derecho político, o ha quedado abandonado a la moral personal; lo que estaba garantizado por la coacción legal, se ha transformado luego en mera costumbre; lo que estaba abandonado a la conciencia del individuo, ha sido con frecuencia, después, exigido legalmente por el Estado, etc. Los términos extremos de esta

serie son el derecho y la moral, ocupando en cierto modo el centro, la costumbre, de la que han nacido aquéllos. El derecho tiene, en la ley y en los poderes ejecutivos, los órganos diferenciados que le sirven para circunscribir exactamente sus contenidos y para exigir coactivamente su cumplimiento; por eso se limita con razón a los supuestos *indispensables* de la vida social: lo que la generalidad *puede* exigir incondicionalmente al individuo, eso es lo que *debe* exigirle. En cambio, la moral libre del individuo no posee otra ley que la que éste se dicta automáticamente, desde su propia intimidad, ni otro poder ejecutivo que la propia conciencia. Por eso su demarcación abarca en principio la totalidad de la conducta; pero es claro que, en la práctica, tiene en cada caso límites accidentales y oscilantes (1).

Por medio de la costumbre, cada círculo se asegura la

(1) El derecho y la moral surgen, *pari passu*, en un recodo de la evolución social. Ello se refleja en el sentido teleológico de ambos, que, más de lo que parece a primera vista, se refieren el uno al otro. Cuando la conducta estricta del individuo, que comprende toda una vida regulada por la costumbre, cede a normas generales de derecho, que se alejan mucho de todo lo individual, es de interés social el no dejar abandonada a sí misma la libertad así lograda. Los imperativos morales completan los jurídicos, llenando los vacíos producidos por la desaparición de la costumbre, reguladora general de la vida. Frente a la costumbre, las otras dos formas de normación trasladan el orden por encima del individuo y, al mismo tiempo, dentro del individuo. Pues cualesquiera que sean los valores personales y metafísicos que representen la conciencia y la moralidad autónoma, su valor social, único de que aquí se trata, está en su enorme utilidad profiláctica. El derecho y la costumbre afectan a la actividad de la voluntad en su aspecto exterior y en su realización; actúan preventivamente y por el miedo. Para hacer superfluo este motivo necesitan la mayoría de las veces no siempre — ser acogidas *a posteriori* en la moralidad personal. Pero ésta se halla en las raíces de la acción; modifica lo más interior del sujeto, hasta que éste llega a realizar por sí mismo la actividad justa, sin recurrir al apoyo de aquellos poderes relativos, exteriores. Ahora bien, la sociedad no tiene ningún interés en la perfección puramente moral del sujeto; sólo le importa dicha perfección — y la fomenta — por cuanto representa la mayor garantía imaginable para las acciones sociales útiles de este sujeto. En la moralidad individual, la sociedad se crea un órgano, no sólo mucho más eficaz que el derecho y la costumbre, sino que, además, le ahorra los gastos e incomodidades de estas instituciones; como igualmente la tendencia de la sociedad a plantearse exigencias lo más equitativas posibles engendra la «tranquilidad de conciencia», con lo cual el individuo se recompensa a sí mismo por su buena conducta, que, a no ser por esto, probablemente habría de estar garantizada de algún modo por el derecho o la costumbre.



conducta adecuada de sus miembros allí donde la coacción del derecho no tiene cabida, ni la moral individual garantía bastante. Así, la costumbre, que era la única regulación de la vida en el tiempo en que las otras formas de normación diferenciada no existían aún o existían sólo en germen, actúa hoy como complemento de las otras dos. Con esto queda indicado el lugar que sociólogamente ocupa. La costumbre se sitúa entre el círculo grande, en el que los miembros están sometidos al derecho, y la individualidad absoluta, sujeto de la moralidad libre. Pertenece, pues, a los círculos más estrechos, a las formaciones intermedias entre los grupos amplios y el individuo. Casi todas las costumbres son costumbres de clase o profesión. Sus manifestaciones: conducta exterior, moda, honor, dominan tan sólo en cada una de las subdivisiones del gran grupo en que impera el derecho; y en cada uno de esos subgrupos tienen ya otro contenido (1). Frente a una violación de las buenas costumbres sólo reacciona el círculo estrecho de aquellos a quienes ha afectado o que han sido testigos de ella; al paso que una violación del orden jurídico provoca la reacción de toda la comunidad. Como la costumbre no tiene más poder ejecutivo que la opinión pública y ciertas reacciones individuales que se añaden inmediatamente a ésta, es imposible que la administre un círculo grande. Es un hecho de experiencia, que no necesita mayor explicación, el de que las costumbres de los comerciantes permiten u ordenan cosas distintas que las de la aristocracia; y las de un círculo religioso, que las de uno literario, etc. Esto revela que el contenido de la costumbre consiste en las condiciones particulares de que ha menester todo círculo reducido, que no dispone para garantizarlas ni del poder coactivo del derecho político, ni de impulsos morales autónomos dignos de completa confianza.

Lo único que estos círculos tienen de común con los primitivos (con los cuales comienza para nosotros la historia social) no es otra cosa que la escasez numérica. Las formas vitales que bastaban entonces al círculo, dada su fuerte cohe-

---

(1) Véase la discusión sobre la forma sociológica del honor en los capítulos consagrados a la autoconservación de los grupos y al cruzamiento de los círculos.

sión, se han trasladado a sus subdivisiones a medida que el círculo total ha ido creciendo. En estas subdivisiones están, en efecto, contenidas aquella posibilidades de relación personal, aquella igualdad aproximada de los miembros, aquella comunidad de intereses e ideales que son necesarios para que pueda dejarse la regulación social a cargo de normas tan precarias y elásticas como las de la costumbre. Cuando los elementos crecen en cantidad hácense más independientes, y entonces desaparecen esas condiciones para el círculo total. La fuerza obligatoria de la costumbre resulta demasiado pequeña para el Estado y demasiado grande para los individuos; mientras que su contenido, por el contrario, es demasiado grande para el Estado y demasiado pequeño para los individuos. Aquél pide mayores garantías, éstos mayor libertad; y por eso, cada elemento sólo se encuentra sometido a la costumbre en aquellos aspectos en que pertenece a círculos medios.

Si el círculo grande fomenta y permite mejor que el mediano o pequeño la severa y objetiva norma del derecho, es porque sus elementos gozan de una mayor libertad, movilidad e individualización. Merced al derecho, las constricciones socialmente necesarias quedan determinadas exactamente y han de ser observadas escrupulosamente. Por otra parte, esta organización resulta más soportable para el individuo, porque fuera de esas obligaciones imprescindibles, le concede mayor espacio libre para desenvolverse. Esto se ve tanto más claro cuanto más tiene el derecho — o la norma que aspira a serlo — un carácter de impedimento o prohibición. Entre los aborígenes del Brasil está prohibido en general casarse con la propia hermana o con la hija del hermano. Este precepto se observa tanto más severamente cuanto mayor es la tribu; al paso que en hordas pequeñas, que viven en el aislamiento, es frecuente la unión de hermanos y hermanas.

El carácter prohibitivo de la norma — más propio del derecho que de la costumbre — se acomoda mejor a los círculos grandes, porque éstos ofrecen al individuo muchas más compensaciones positivas que los pequeños. El aumento del grupo favorece la conversión de sus normas en formas jurídicas. Esto se manifiesta, por otra parte, en el hecho de que las asociaciones de pequeños grupos para formar un grupo mayor,

se han llevado a cabo muchas veces con el propósito de facilitar la administración de justicia, y su unidad se halla bajo el signo exclusivo de un derecho uniforme. Así la *county* de los Estados de Nueva Inglaterra no era originariamente más que una agregación de *towns* para *judicial purposes*.

Hay aparentes excepciones a este nexo, que une la diferencia entre la forma social de la costumbre y del derecho a la diversa magnitud de los círculos. Las primitivas unidades populares de las tribus germánicas, sobre las que fueron edificados los grandes reinos franco, inglés, sueco, supieron reservarse durante largo tiempo la administración de justicia, que relativamente tarde pasó a ser atribución del Estado. Por otra parte, en las relaciones internacionales modernas dominan muchas costumbres que no han sido elevadas todavía al rango de derecho; hay algunas formas de conducta que dentro de los Estados particulares están fijadas por el derecho, y que en las relaciones exteriores, o sea en el círculo más amplio, quedan abandonadas a la forma más suelta de la costumbre. Resolver esta contradicción no es difícil. La magnitud del círculo sólo favorece la forma jurídica, en la medida en que la pluralidad de sus elementos se *reúne en unidad*. Si lo que permite atribuir al círculo una unidad es simplemente un número de contactos sueltos y no una centralización fija, entonces la designación de «uno» tiene un carácter netamente relativo. La unidad social es un concepto que admite grados; y si cierta forma de regulación viene exigida por cierta cantidad o magnitud del círculo, puede suceder que a diferente cantidad de miembros corresponda, sin embargo, la misma forma, y a igual cantidad, distinta forma, si es distinto el grado de unidad que la sostiene y por la que está sostenida. Por consiguiente, no se menoscaba la importancia de las relaciones numéricas por el hecho de que un círculo grande, a consecuencia de su especial condición, tenga que renunciar a la forma jurídica de sus normas como hacen los círculos pequeños. Aquellas organizaciones políticas de los primitivos tiempos germánicos no poseían aún la cohesión de los elementos que, cuando existe en grupos grandes, es tanto causa como efecto de su constitución jurídica. Y asimismo ciertas normas se presentan como meras costumbres en las relaciones, tanto colec-

tivas como individuales, de los Estados modernos, porque falta la unidad sobre las partes, que es sostén del orden jurídico, y que en los círculos pequeños o de poca cohesión queda sustituída por una acción inmediata recíproca entre sus elementos. Pero a esto es a lo que responde justamente la costumbre como forma de regulación. De este modo se ve cómo justamente las excepciones aparentes confirman la conexión que existe entre la costumbre y el derecho, por un lado, y la cantidad de los círculos, por otro.

Claro está que los conceptos de círculo grande y pequeño son de una extraordinaria basteza científica, absolutamente indeterminados y sólo utilizables para mostrar la dependencia en que, por lo general, la forma sociológica está con respecto a la cantidad numérica del grupo. No sirven de ningún modo para mostrar la proporción efectiva que ha de existir entre la forma y la cantidad. Y sin embargo, quizá no sea imposible en todos los casos determinar con mayor exactitud esa proporción. Desde luego sería una empresa fantástica para nuestro saber actual, y en mucho tiempo, reducir a valores numerales exactos las formaciones y relaciones hasta aquí consideradas; pero dentro de más modestos límites ya pueden indicarse hoy algunos rasgos de las socializaciones que tienen lugar entre un número limitado de personas y que se caracterizan por esa limitación. Enumeraré algunos casos que sirvan de ejemplo de la región intermedia entre la completa indeterminación numérica y la determinación numérica perfecta, casos en los que la cantidad tiene ya alguna importancia sociológica, sin que pueda llegarse todavía a su fijación exacta en concreto.

1. El número actúa como principio de división del grupo, es decir, que las partes de éste, a que se llega por división, son consideradas como unidades relativas. Más tarde insistiré en la importancia especial de algunos números; aquí nos basta indicarla como principio. El hecho de que un grupo total, que se siente *unitario*, se divida, y no en superior e inferior, en dominantes y dominados, sino en miembros coordinados, constituye uno de los más enormes progresos realizados por la humanidad; es la estructura anatómica en que se fundamentan los más elevados procesos orgánico-sociales. La divi-

sión no puede hacerse más que: o según las ascendencias de cada uno, o por asociaciones voluntarias, o por analogía de ocupaciones, o por clasificación en distritos locales. A estos principios se agrega el numérico, que divide por un número determinado la suma de hombres o familias existentes, formando así subdivisiones iguales en cantidad; frente a cada una de estas subdivisiones, el todo se comporta, poco más o menos, como ellas frente a sus individuos.

Ahora bien; este principio es tan esquemático que para llegar a realizarse tiene que completarse con otro más concreto, y las subdivisiones, numéricamente iguales, se componen de gentes en cierto modo próximas (parientes, amigos, vecinos), o de elementos iguales, o de elementos desiguales, pero complementarios. Lo esencial es que la unidad numérica suministra el principio formal de división. Pero no decide nunca por sí sola, sino que representa un papel que oscila entre un máximo y un mínimo. Así, por ejemplo, las tribus nómadas, que carecen de contenidos vitales estables, no tienen muchas veces otra posibilidad de organizarse que el principio numérico. Todavía hoy la estructura de los ejércitos está determinada por la importancia del número para una multitud en marcha. Tiene también gran importancia en la distribución de un país conquistado o recién abierto para la colonización. En estos casos, al comienzo, cuando faltan aún criterios objetivos de organización, domina el principio de la división por grupos iguales en número. Este criterio impera, verbigracia, en la antigua constitución de Islandia. Con máxima pureza realizó la reforma de Clistenes, merced a este principio, una de las más grandes innovaciones históricas. Al crear el Consejo de 500 miembros, 50 por cada 10 *phylai*, cada *demos* obtuvo un número de puestos en el Consejo, correspondiente a su número de habitantes. El pensamiento racional de establecer una corporación representativa de la totalidad del grupo, según el principio del número, aparece aquí como una fase superior de evolución, que está por encima de la «centuria» típica — de la que hablaré más adelante — y utiliza por vez primera el medio de la división numérica para hacer funcionar la unidad de gobierno como símbolo de la población.

2. Hasta ahora sólo se ha tratado de la igualdad numéri-

ca de distintas subdivisiones. Pero el número puede servir también para caracterizar, dentro de un grupo, un círculo único, directivo, de personas. Así, con frecuencia se designaban las directivas de los gremios por su número. En Francfort, los jefes de los tejedores de lana se llamaban los Seis; los de los panaderos, los Ocho. En la Barcelona medieval, el Senado se llamaba el Consejo de Ciento, etc. Es singular que con estos números indeterminados, indiferentes a toda cualificación, sean designadas justamente las personalidades sobresalientes. El fundamento de ello me parece ser que con el número, con el seis, por ejemplo, no se designan seis elementos individuales, aislados, yuxtapuestos, sino una síntesis de ellos. Seis no es uno y uno y uno, etc., sino un nuevo concepto que resulta de la reunión de estos elementos y que no está realizado a prorrata en cada uno de ellos. Con frecuencia en este libro designo la acción mutua, viva y funcional, de elementos, llamándola su unidad, por encima de la mera suma y en contraposición sociológica a los elementos sumados. Pero en estos casos al designar una junta directiva, una comisión, etc., por la mera suma numérica, piénsase, en realidad, en aquel conjunto funcional, y la suma sirve de denominación justamente porque el número ya de suyo representa una unidad de unidades. Por consiguiente, en el caso indicado, los Seis no están esparcidos en un círculo homogéneo, sino que significan una determinada y firme *articulación del círculo,* gracias a la cual se destacan de éste seis personas que se reúnen en una unidad directiva. El carácter impersonal y neutro de la designación numérica es en este caso justamente muy significativo; pues mucho más claramente que podría hacerlo cualquier concepto formal, indica que los individuos no son pensados como personas, sino como constituyendo un organismo puramente social. La estructura del círculo exige que la dirección esté en cierto número de elementos; pero en el concepto puramente numérico reside y se marca la objetividad pura de la forma, que es indiferente a todo personalismo de cada miembro individual, y sólo pide que sea uno de los Seis. Acaso no haya expresión más clara para designar la alta posición social de estos individuos, marcando que es por completo indiferente a lo que éstos sean como personas, fuera de su función.

La unidad de agrupación, que se manifiesta merced a la reunión de elementos en un número más alto, resulta particularmente acentuada por un hecho que, en apariencia, suministra una prueba en contra. Aquel Senado de Barcelona que se llamaba el Consejo de Ciento llegó, en realidad, a tener más miembros, e incluso alcanzó los dos cientos, sin cambiar por eso de nombre. El mismo fenómeno se produce cuando el número no actúa como principio que destaca, sino como principio que divide. En los pueblos donde regía la división por centurias (de que luego se hablará), no se atendía a que el número de miembros respondiese exactamente a esta clasificación. De las antiguas centurias germánicas se sabe expresamente. Por consiguiente, en este caso el número es sinónimo del miembro social, que primeramente encerraba o debía encerrar un círculo de unos cien individuos. Este hecho, en apariencia indiferente, muestra la enorme importancia de la determinación numérica en la estructura de los grupos. El número se hace independiente incluso de su contenido aritmético, y dice tan sólo que la relación de los miembros con el todo es una relación numérica, o, en otras palabras: el número que se ha estabilizado representa esta relación. Sigue vigente la idea que preside a la división por ciento, aunque las circunstancias empíricas sólo la realicen de un modo más o menos exacto. Decir que las centurias germánicas sólo expresaban una pluralidad indeterminada entre los individuos y la totalidad de los miembros, es designar justamente el tipo sociológico que aquí se postula. La vida del grupo exige un intermedio entre el individuo y el todo, un sujeto de determinadas funciones, que ni el individuo ni el todo pueden realizar, y el organismo designado para tal misión lleva el nombre de su determinación *numérica*. No son las *funciones* — harto varias y mudables — las que dan el nombre; lo único permanente es la reunión de una parte alícuota de la comunidad en una unidad. La magnitud que haya de tener esta parte en cada caso es incierta; pero la permanencia de la designación numérica demuestra que la relación numérica es considerada como lo esencial.

Con esto surge en el campo social un fenómeno, cuya forma psicológica se presenta también en otras esferas. Parece

que las distintas clases de monedas rusas se derivan de un antiguo sistema de pesos; de tal suerte, que cada tipo superior contiene diez veces más que el inferior. Pero de hecho cambiaba con frecuencia la cantidad de metal en las monedas, no sólo absoluta, sino relativamente, a pesar de lo cual sus relaciones de valor permanecían constantes, una vez introducidas en el orden numérico. Así, pues, mientras las relaciones reales de valor metálico cambian, el servicio que han de prestar al tráfico por la constancia de su valor nominal queda señalado por el hecho de que las primeras relaciones históricas de los pesos son las que suministran permanentemente nombres y símbolos para aquellas relaciones nominales. En otras ocasiones el número se convierte también en representante de la cosa contada, y en tales casos lo esencial, o sea cierta relación entre el todo y una parte, queda señalado por el hecho de que el concepto numérico de las relaciones primeras designa también las modificaciones posteriores. Así en España, en el siglo XVI, el impuesto sobre los metales se llamaba el quinto, porque consistía en el quinto del valor, y conservó este nombre más tarde, aunque las proporciones cambiaron. Análogamente la palabra diezmo entre los antiguos israelitas, y más tarde en otras muchas ocasiones, pasó a designar el impuesto en general, como la centuria designó la subdivisión en general. La relación cuantitativa que constituye la esencia, tanto del impuesto como de la división social, se ha sustituído psicológicamente a la determinación de su contenido, como claramente se ve en el hecho de que la determinación numérica originaria se haya cristalizado y designe todas las modificaciones exteriores de la proporción.

3. La determinación numérica, como forma de organización, adquiere una posición típica en el desarrollo social. Históricamente la división numérica aparece como sustituto del principio de la estirpe. Parece ser que en muchos pueblos los grupos estaban compuestos de subgrupos formados sobre la base del parentesco, y que constituían unidades económicas, penales, políticas y de otros órdenes. Esta organización, bien fundada en lo interno, fué empero sustituída por la reunión de diez o cien hombres, que en solidaridad realizaban aquellos actos económicos, penales, etc. Semejante sustitución puede

parecer al pronto algo singular, un esquematismo desprovisto de vida. En vano buscaríamos en los principios inmanentes, que dan cohesión a aquellos grupos, nada que justifique esa sustitución de la raíz orgánica por la base mecánica y formalista. Y es porque la razón no puede estar sino en el *todo*, que abarca esos grupos y les plantea exigencias independientes de los principios vitales que rigen sus partes. A medida que el todo como unidad va teniendo más contenido y poder, las partes (al menos al principio y en los grados de evolución más altos) pierden su propia significación; transfieren al todo el sentido que tenían por sí mismas, y resultan ahora tanto más adecuadas cuantas menos ideas propias viven en ellas y cuanto más se organizan en partes mecánicas, que sólo por su contribución al todo adquieren posición e importancia (1). Esto no es verdad, si lo referimos a ciertos tipos, muy perfeccionados, de la evolución. Hay órganos sociales que, justamente por tener las mayores dimensiones y la más perfecta organización, pueden dejar al elemento individual la mayor libertad para que viva según normas particulares y en formas propias. Hay, por otra parte, otros que adquieren su fuerza máxima justamente porque sus elementos viven una vida propia más potenciada y diferenciada. El tránsito de la estirpe a la centuria parece caracterizar el estadio medio, en el cual la falta de sentido y de carácter peculiar de los miembros constituye un progreso para el todo; pues sólo así son fácilmente abarcables en determinadas circunstancias, dirigibles según normas sencillas, incapaces de desarrollar contra el poder central esa resistencia que se produce fácilmente en todo subgrupo que siente fuerte su cohesión interior.

Cuando la constitución o la acción de los grupos está determinada numéricamente — desde la centuria antigua hasta el reinado moderno de las mayorías —, existe un avasallamiento de la individualidad. Es éste un punto en el que se manifiesta con gran pureza la profunda discrepancia entre la idea democrática y la idea liberalindividualista de la sociedad. Constituir con varias personalidades una suma en «nú-

(1) Véase el desarrollo de esta idea en el capítulo sobre el cruzamiento de los círculos.



meros redondos», operando con ella sin consideración a las particularidades de los individuos que la integran; contar los votos en vez de pesarlos; fundar las instituciones, las disposiciones, las prohibiciones, las prestaciones, las concesiones en un número determinado de personas, será despotismo o democracia, pero en todo caso supone la humillación de la verdadera personalidad individual, que queda reducida al hecho formal de ser *una*. Cuando el individuo ocupa un puesto en una organización, determinada tan sólo por el número, su carácter de miembro del grupo domina por completo sobre su carácter individual diferenciado. La distribución en subgrupos numéricamente iguales podrá ser tan grosera y variable como en las centurias de los germanos, de los peruanos, de los chinos, o tan afinada, adecuada y exacta como en un ejército moderno; siempre revelará de un modo claro e implacable la ley formal del grupo, que, en los primeros casos, se manifiesta como una tendencia reciente, en lucha y compromiso constante con otras tendencias divergentes, y en el último caso se muestra plenamente establecida. Nunca impera de modo tan absoluto y radical el elemento supraindividual de la agrupación, la plena independencia de la forma respecto a todo contenido de la existencia individual, como en la aplicación de los principios sociales puramente aritméticos. Y la medida — muy variable — en que cada grupo se aproxima a esos principios aritméticos, indica hasta qué punto la idea de agrupación, en su forma más abstracta, ha absorbido la individualidad de sus factores.

4. Finalmente, hay otras importantes consecuencias sociológicas que van ligadas a la determinación numérica — aunque las cantidades eficaces de los elementos pueden ser muy distintas, según las circunstancias —. Me refiero a ciertas ocasiones en que se realiza la idea de «sociedad» en el sentido de vida mundana. ¿Cuántas personas hay que invitar para que constituyan una «reunión de sociedad»? Las relaciones cualitativas entre el anfitrión y los invitados no deciden nada, y la invitación de dos o tres personas que interiormente no tienen relación con nosotros, no forma una «reunión de sociedad». En cambio ésta se constituye al reunirse, por ejemplo, los quince amigos más íntimos. Lo decisivo es siempre el nú-

mero; aunque su *cantidad* en cada caso depende, naturalmente, de la clase e intimidad de las relaciones que existan entre los elementos. Tres condiciones: las relaciones del dueño con cada invitado, las de éstos entre sí y la manera cómo cada participante siente estas relaciones, constituyen la base sobre la cual el número de elementos decide luego acerca de si la reunión es una «reunión de sociedad» o un mero encuentro — amistoso o determinado por fines objetivos —. Por consiguiente, en todos estos casos una modificación numérica produce una transformación notable en la categoría sociológica, aun cuando no podemos fijar la medida de esta modificación con nuestros medios psicológicos. No obstante, pueden describirse hasta cierto punto las consecuencias sociológicas cualitativas de la causa cuantitativa.

Primeramente, la «reunión de sociedad» exige un aparato externo determinado. El que teniendo un círculo de conocidos, compuesto de unas treinta personas, por ejemplo, no convida nunca más que a una o dos, no necesita «andarse con cumplidos». Pero si convida a las treinta al mismo tiempo, inmediatamente surgen exigencias en cuanto al menú, la bebida, el atavío, las formas de urbanidad; aumentan extraordinariamente las condiciones en el sentido del deleite sensual. Es éste un ejemplo muy puro de cómo la simple formación de una masa hace descender el nivel de la personalidad. En una reunión de muy pocos, el acomodamiento mutuo, las coincidencias que constituyen el contenido de la relación social, pueden incluir tantas y tan elevadas partes de la individualidad, que la reunión tenga un marcado carácter de espiritualidad, y en ella se desenvuelvan las energías más diferenciadas y desarrolladas del alma. Pero cuantas más personas se reúnan, tanto menores serán las probabilidades de que coincidan en sus más valiosas e íntimas esencias, y tanto más bajo habrá de buscarse el punto de concordancia de los impulsos e intereses comunes (1).

(1) Por esa razón, dan muestra de una total incomprensión sociológica los que se lamentan de la trivialidad que reina en el trato social amplio. No puede, en principio, elevarse el nivel relativamente bajo que ofrece siempre una multitud considerable. Todos los productos elevados y refinados tienen un carácter individual, y no pueden ser el contenido de las comunidades. Es cierto que pueden tener un efecto socializante

Cuando la cantidad de los elementos congregados no ofrece ya campo para el desarrollo de la parte individual, espiritual, la falta de este atractivo habrá de ser compensada por un acrecentamiento de los excitantes exteriores y sensuales. Entre el número de personas congregadas en una fiesta y el lujo y el mero goce sensual de su convivencia, ha existido siempre una estrecha conexión. A fines de la Edad Media, en las bodas el lujo creció de tal modo, sólo por el séquito que acompañaba a los novios, que en las leyes suntuarias las autoridades prescribieron a veces exactamente el número máximo de personas del acompañamiento. Siempre ha sido la comida y bebida el medio más a propósito para reunir círculos amplios, en los cuales sería difícil conseguir de otra manera la unidad de ánimo e interés. Por eso las «reuniones de sociedad», sólo por el elemento cuantitativo que excluye toda comunidad y comunicación de los sentimientos más finos y espirituales, habrán de acentuar los placeres sensuales, que son los más comunes.

Otro rasgo que caracteriza la «reunión de sociedad» por su diferencia numérica frente a la reunión de unos pocos, consiste en que no puede — ni debe — conseguirse en la primera, como se consigue en la última, una total unidad de sentimientos. Además — y esta es otra distinción —, la «reunión de sociedad» facilita la formación en ella de grupos parciales. El principio vital de una convivencia amistosa entre pocas personas es contrario a su escisión en dos estados de ánimo diversos, e incluso en dos conversaciones particulares. Pero la «reunión de sociedad» surge al punto cuando, en vez de un centro único, se producen dos clases de unidades: la unidad centralizada y general, que es muy elástica y que, en lo esencial, se funda sólo en lo externo o exclusivamente en la unidad del espacio (por lo cual las reuniones de sociedad en una misma clase social serán tanto más parecidas entre sí cuanto mayores sean, aunque entren en ellas muy varios elementos), y las uni-

cuando se trata de alcanzar una unidad, por medio de la división del trabajo; pero esto sólo en escasa medida es posible dentro de una «reunión de sociedad»; y elevado a proporciones mayores sólo conseguiría destruir el carácter esencial de esta sociedad. Por consiguiente, es muy acertado sociológicamente el instinto que considera como una falta de tacto el destacar de manera visible en una «reunión de sociedad» la personalida ndividual, por interesante y grata que ésta sea en sí misma.

dades parciales, pequeños centros de conversación, de estado de ánimo e intereses comunes, pero cuyos miembros cambian incesantemente. Surge de aquí en las grandes reuniones esa alternativa constante entre verse tan pronto comprometido como libre; alternativa que, según el temperamento del sujeto, es sentida por unos como la más insoportable superficialidad, y por otros como un ritmo ondulante del mayor atractivo estético.

Este tipo sociológico formal se presenta en su forma más pura en los bailes modernos: una relación momentánea de singular intimidad para cada pareja, pero neutralizada por el cambio constante de parejas. Esa intimidad física entre personas extrañas se hace posible, de una parte, por ser todas huéspedes de *un* mismo anfitrión, lo que presta a los invitados cierta garantía y seguridad, por laxa que sea su relación con él — y de otra parte, por el carácter impersonal y casi anónimo de las relaciones, carácter que resulta de lo dilatado de la reunión y del formalismo de la conducta. Evidentemente, estos rasgos de las reuniones, que en el baile se nos ofrecen sublimados y como en caricatura, se dan sólo cuando hay un número mínimo de participantes. A veces puede hacerse la interesante observación de que un círculo íntimo de pocas personas adquiere de pronto el carácter de «reunión de sociedad» al sobrevenir una persona más.

Hay un caso — que se refiere a hombres bastante menos complicados — en el que parece más fija y definida la cantidad numérica necesaria para engendrar la figura sociológica nueva. La familia patriarcal consta de unas veinte o treinta cabezas, en las más diversas comarcas, aunque las condiciones económicas sean totalmente diferentes. No pueden, pues, ser éstas, o al menos no pueden ser exclusivamente éstas las que determinen tal igualdad numérica. Más bien parece verosímil que las acciones recíprocas internas, que constituyen la organización de la familia patriarcal, crean, dentro de dichos límites, las proporciones necesarias entre amplitud e intimidad. En todas partes la familia patriarcal se ha caracterizado por una gran intimidad y solidaridad, con su eje y centro en el *pater familias;* por la tutela que éste ejercía sobre los demás, tanto en interés colectivo como en el suyo egoísta. De aquí resulta

el límite superior; este género de conexión y de control, en el grado correspondiente de desarrollo psicológico, no parece poder abarcar mayor número de elementos. Por otra parte, el límite inferior queda fijado por el hecho de que un grupo que está atenido a sí mismo, para la satisfacción de sus necesidades y el cuidado de su conservación, engendra ciertas realidades psíquico-colectivas que no suelen producirse más que por encima de un determinado límite numérico. Tales son las decisiones de la ofensiva y la defensiva; la confianza de cada cual de que ha de hallar a cada momento los apoyos y complementos necesarios, y, sobre todo, el sentimiento religioso, que sólo se eleva sobre el individuo — o al individuo sobre sí mismo — por espiritualización y sublimación, mezclando múltiples contribuciones que mutuamente anulan su carácter individual. El número mencionado ha señalado, quizá por experiencia, el margen aproximado, fuera del cual no puede el grupo tener los rasgos característicos de la familia patriarcal. Dijérase que, al crecer la individualización y pasado este estadio cultural, las intimidades no fueron ya posibles sino en círculos cada vez más restringidos, al paso que los fenómenos fundados sobre la *magnitud* de la familia patriarcal fueron exigiendo círculos cada vez mayores. Las necesidades que se satisfacían desde arriba y desde abajo justamente para ese número, van ahora diferenciándose. Una parte de ellas requiere un número menor y otra uno mayor; de modo que ya no se vuelve a encontrar más tarde ninguna forma social que pueda satisfacerlas a la vez, como las satisfacía a la familia patriarcal.

Prescindiendo de estos casos singulares, todas las cuestiones semejantes a la de cuál sea el número máximo necesario para formar una «reunión de sociedad» tienen un tinte sofístico. ¿Cuántos soldados forman un ejército? ¿Cuántos partidarios se necesitan para formar un partido político? ¿Qué número de personas forman un motín? Parece repetirse aquí el enigma clásico: ¿cuántos granos forman un montón? Es indudable que uno, dos, tres, cuatro granos, no lo forman; pero mil, sí. Debe de haber, por tanto, entre estos números un límite, sobre el cual, si se añade un solo grano, se obtiene el «montón». Pero si prueba a sacar la cuenta, se ve que no es

posible encontrar este límite. El fundamento lógico de esta dificultad estriba en que nos encontramos ante una serie cuantitativa que, a causa de las escasas dimensiones de cada uno de sus elementos, aparece como en ascenso continuo; ha de permitir, pues, desde un punto determinado, la aplicación de un concepto nuevo, distinto rigorosamente del anterior. Ahora bien; ésta es, indudablemente, una exigencia contradictoria; por su concepto mismo, lo continuo no puede justificar por sí una súbita transformación.

Pero la dificultad sociológica tiene además una complicación que no se da en los casos planteados por los antiguos sofistas. Bajo la denominación de «montón» de granos se entiende, o bien un amontonamiento, en cuyo caso, lógicamente, está justificada tal designación tan pronto como haya una capa superior encima de la inferior, o bien se designa una cantidad, y entonces se pide, injustificadamente, que un concepto como el de montón, concepto oscilante e indeterminado, tenga aplicación a realidades completamente determinadas e inequivocadamente delimitadas. Pero en los casos sociológicos, el aumento de cantidad crea nuevos fenómenos totales específicos, que, en cantidades menores, no parecen existir ni aun a prorrata. Un partido político tiene distinto sentido cualitativo que una pequeña tertulia. Unos cuantos curiosos reunidos ofrecen rasgos completamente distintos que una manifestación, etc. La inseguridad de que adolecen estos conceptos, a consecuencia de la imposibilidad de fijar numéricamente las cantidades correspondientes, acaso desaparezca del modo siguiente: La duda se refiere, evidentemente, a las cantidades medias; ciertos números muy bajos no constituyen aún, seguramente, la colectividad en cuestión; otros más altos la constituyen ya sin la menor duda. Ahora bien; esos grupos, numéricamente insignificantes, tienen, sin embargo, algunas cualidades sociológicas características (la reunión pequeña, que no es aún de «sociedad», el pelotón de soldados, que aún no constituye un ejército, los bribones que no son todavía una «banda»). Sus cualidades sociológicas se ofrecen, empero, en contraposición a las que son propias de las colectividades *mayores;* por lo tanto, el carácter de las agrupaciones que numéricamente se encuentran entre las demasiado pequeñas y las

grandes, puede interpretarse como compuesto de ambas, de manera que las formas de los dos extremos aparecen en ellas en rudimento, y tan pronto surgen como se esfuman o quedan en estado latente. Así, pues, si estas agrupaciones, situadas en la zona intermedia, participan, parcial o alternativamente, del carácter de las situadas por encima o por debajo, se explica bien la inseguridad subjetiva de su determinación. No se trata, pues, de que en una figura desprovista de cualidad sociológica surja súbitamente una organización sociológica determinada, sin que se pueda decir el momento en que se ha hecho esta transformación. Se trata de que dos formas diversas, cada una de las cuales posee un cierto número de rasgos propios, cualitativamente graduables, coinciden en un grupo sociológico determinado, por virtud de ciertas condiciones cuantitativas, y se distribuyen en diversas medidas. Así, pues, la cuestión de a cuál de las dos formas pertenece el grupo, no toca, en modo alguno, a las dificultades de las series continuas, sino, sencillamente, es una cuestión mal planteada (1).

Aquellas consideraciones se referían, pues, a figuras sociológicas que, si bien dependen del número de elementos cooperantes, esa su dependencia no puede formularse, a nuestro entendimiento, con la claridad suficiente para poder sacar las consecuencias sociológicas de ciertos números determinados y concretos. No obstante, esto último no es absolutamente imposible, si nos encontramos frente a figuras muy simples. Si comenzamos por el límite inferior de la serie numéri-

---

(1) Más exactamente, la situación es ésta: a cada número determinado de elementos corresponde, según el fin y sentido de su combinación, una forma sociológica, una organización, fijeza, relación del todo con las partes, etc. A cada elemento que se agrega o se disgrega, esa forma sociológica sufre una modificación, aunque sea infinitamente pequeña e indeterminable. Pero como no tenemos una expresión especial para estos infinitos estados sociológicos, aun cuando podamos apreciar su carácter, no nos queda otro recurso muchas veces que pensarlos compuestos de dos estados, uno de los cuales dice más y otro menos. No hay, en estos casos, fusión, como no la hay tampoco en los sentimientos mezclados de amistad y amor, de odio y desprecio, de placer y dolor. Hay aquí — y de ello nos volveremos a ocupar más tarde —, la mayoría de las veces, un estado sentimental unitario, para el cual no tenemos ningún concepto inmediato, y que, por tanto, nos contentamos más bien con circunscribir que describir, por medio de la síntesis y limitación mutua de otros dos. Aquí, como en muchos casos, no

ca, aparecerán ciertas cantidades determinadas como el supuesto inevitable de ciertas formas sociológicas.

Las figuras numéricas más sencillas que pueden considerarse como acciones sociales mutuas, parecen ser las que se dan entre dos elementos. Y, sin embargo, existe una figura que es más simple todavía, si se considera exteriormente, y que entra en las categorías sociológicas. Esta figura es — por paradójico y contradictorio que parezca — la del hombre individual, aislado. Pero, por otra parte, los procesos que dan forma a la dualidad de elementos son, con frecuencia, más sencillos que los que se requieren para la caracterización sociológica del número uno. Para este último se trata principalmente de dos fenómenos: la soledad y la libertad. El mero hecho de que un individuo no esté en ninguna relación recíproca con otros individuos, no constituye, sin duda, una realidad sociológica; pero tampoco realiza totalmente el concepto de soledad. Pues cuando la soledad se destaca y adquiere verdadera importancia, no sólo significa la ausencia de toda sociedad, sino también, justamente, la existencia de una sociedad que, siendo de algún modo postulada, es inmediatamente después negada. La soledad sólo adquiere su sentido inconfundible y positivo como efecto lejano de la sociedad, ya se presente ésta como eco de relaciones pasadas o como anticipación de futuras, o como nostalgia o como apartamiento deliberado. No queda caracterizado el hombre solitario si lo consideramos como único habitante del planeta; su estado viene también determinado

---

podemos comprender la unidad verdadera del ser, sino que hemos de escindirla en una dualidad de elementos, ninguno de los cuales cubre la realidad por entero, y esa unidad surge luego del tejido de ambos. Pero éste no es más que un análisis que se lleva a cabo posteriormente y que no reproduce el proceso de evolución real, la realidad propia de aquellas unidades. Por consiguiente, cuando los conceptos de las unidades sociales (reunión de amigos y reunión de sociedad, tropa y ejército, tertulia y partido, adhesión personal y escuela, grupos y masas) no encuentran aplicación, porque el material humano de que se trata parece poco para uno y demasiado para otro, existe, sin embargo, una figura sociológica unitaria que corresponde a la cantidad numérica, ni más ni menos que en aquellas otras figuras bien definidas. Lo único que sucede es que falta un concepto particular para estos infinitos matices, lo cual nos obliga a designar sus cualidades como una mezcla de las formas que correponden a las figuras de menor número y a las de mayor número.

por la socialización, aunque esta socialización lleve signo negativo. Tanto el placer como la amargura de la soledad son reacciones ante influjos sociales. La soledad es una acción recíproca, de la que uno de los miembros, a la vuelta de determinados influjos, se ha separado realmente; es una acción recíproca que sólo idealmente continúa viviendo y actuando en el espíritu del otro sujeto. Es muy significativo en este sentido el conocido hecho psicológico de que raras veces el sentimiento de la soledad se produce con tanta violencia y tan radicalmente en los casos de soledad física efectiva, como en los casos en que nos sabemos solos y sin relaciones, pero nos hallamos entre personas que físicamente están cerca de nosotros, en una reunión, en el ferrocarril, en la confusión callejera de una gran ciudad. Para la configuración de un grupo es esencial el saber si dicho grupo favorece, o hace posible al menos, la soledad en su seno. Las comunidades estrechas e íntimas consienten rara vez en su estructura esos espacios solitarios intercelulares. Así como hablamos de cierto déficit social, que se produce en proporción determinada con respecto a las condiciones sociales — los fenómenos antisociales de los degenerados, los delincuentes, las prostitutas, los suicidas —, así también ciertas cantidades y calidades de vida social crean cierto número de existencias solitarias, temporales o crónicas, aunque éstas no puedan ser fijadas numéricamente por la estadística.

La soledad adquiere otro sentido sociológico, cuando no consiste en una relación sita en el interior de un individuo y mantenida entre éste y un determinado grupo o la vida social en general, sino que se presenta como una interrupción o periódica diferenciación, dentro de una y la misma relación. Esto resulta importante, sobre todo en aquellas relaciones que en idea se encaminan a la negación de la soledad, como el matrimonio monogámico. En la estructura del matrimonio se expresan los más delicados matices interiores; existe, por tanto, una diferencia esencial entre un matrimonio donde el marido y la mujer, a pesar de la perfecta dicha de la convivencia, se han reservado el placer de la soledad, y un matrimonio donde la relación no se ve interrumpida nunca por la soledad, ya sea porque el hábito de la convivencia le haya arrebatado

sus encantos, ya porque la falta de interior cofianza en el amor mutuo haga terribles tales interrupciones, considerándolas como infidelidades o, lo que es peor, como *peligros* de infidelidad. Por tanto, la soledad, que en apariencia es un fenómeno limitado al sujeto individual, y consiste en la negación de la sociabilidad, tiene, no obstante, una importancia sociológica positiva, no sólo desde el punto de vista del sujeto, como sentimiento consciente de cierta relación bien determinada con la sociedad, sino también por la rigorosa característica que su aparición, como causa o como efecto, presta tanto a los grupos amplios como a las relaciones más íntimas.

También la libertad, con sus varias significaciones sociológicas, ofrece interés en este sentido. A primera vista, parece mera negación del vínculo social, ya que todo vínculo representa una constricción. El hombre libre no forma unidad con otros, sino que es unidad por sí mismo. Ahora bien; puede haber una libertad que consista en esta falta de relaciones, en la mera ausencia de toda limitación por parte de otro ser. Un ermitaño cristiano o indio, un solitario de los bosques germánicos o americanos, puede disfrutar de la libertad en el sentido de que su existencia está llena de contenidos no sociales. Y lo mismo ocurre con un ser colectivo, familia patriarcal o Estado, que viva en pleno aislamiento insular, sin vecinos ni relaciones con otras entidades. Pero para un ser que está en relaciones con otros, la libertad tiene un sentido mucho más positivo. Es un determinado género de relación con el ambiente, un fenómeno de correlación que pierde su sentido cuando el sujeto no tiene a quien contraponerse. La libertad, en tal caso, tiene dos significados extraordinariamente importantes para la estructura profunda de la sociedad.

1. Para el hombre social, la libertad no es ni un estado primario, dado por sí solo, ni una propiedad sustancial, permanente, adquirida de una vez para siempre. La primera razón de ello es que toda exigencia fundamental que empuja la energía del individuo en una dirección determinada, tiene la tendencia a prolongarse sin límites. Casi todas las relaciones — políticas, partidistas, familiares, amistosas, eróticas — ruedan como sobre un plano inclinado, y, abandonadas a sí mismas, apresan en sus exigencias al hombre entero. El

hombre las ve rodeadas de una esfera ideal — a veces es ingrata esa visión —, frente a la cual hay que reservar expresamente cierta provisión de fuerzas, sentimientos, intereses.

Pero no es sólo la amplitud de las exigencias sociales la que amenaza la libertad de los elementos que entran en socialización, sino también la falta de mesura con que plantean sus exigencias todas las relaciones contraídas. Cada una de éstas reclama su derecho implacablemente, con indiferencia total de los demás intereses y deberes, sin preocuparse de si armonizan con ella o son con ellos incompatibles. Este carácter de dichas relaciones, no menos que su extensión cuantitativa, limita, pues, la libertad del individuo. Frente a esta forma de nuestras relaciones, la libertad se muestra como un proceso continuo de liberación, como una lucha por conquistar, no sólo la independencia del yo, sino también el derecho a que, en cada momento, sea la *voluntad libre* la que se mantenga en *dependencia*. Es una lucha que se renueva a cada victoria. Por consiguiente, la carencia de vínculos, como conducta social negativa, no constituye casi nunca una posesión tranquila, sino un continuo desligarse de ataduras, que, sin cesar, limitan realmente la independencia del individuo o tratan de limitarla idealmente. La libertad no es un estado del yo aislado, sino una actividad sociológica; no es un modo de ser limitado al número singular del sujeto, sino una relación, bien que considerada desde el punto de vista de un sujeto.

2. Lo mismo que en su aspecto funcional, es en su contenido la libertad algo más que la negación de relaciones, algo más que la intangibilidad de la esfera individual por otras inmediatas. Se sigue esto de la muy sencilla consideración de que el hombre, no sólo quiere ser libre, sino también utilizar para algo su libertad. Pero este uso consiste casi siempre en el dominio y aprovechamiento de otras personas. Para el individuo social, es decir, para el que vive en constantes relaciones mutuas con otros, la libertad no tendría muchas veces contenido ni fin alguno, si no hiciese posible y aun fuese propiamente la extensión de la voluntad a aquellos otros. Muy acertadamente decimos en expresión vulgar «tomarse libertades con alguien», para referirnos a ciertas brusquedades y

violencias, y análogamente muchos idiomas aplican la palabra libertad en el sentido de derecho y privilegio. De esta manera el carácter negativo de la libertad, como relación del sujeto consigo mismo, se complementa, en ambas direcciones, con algo positivo. La libertad consiste, en gran parte, en un proceso de liberación; se alza frente a un vínculo, y sólo como reacción contra éste recibe sentido, conciencia y valor. Pero, por otro lado, consiste también en una relación de poder frente a otros, en la imposibilidad de imponerse, de obligar o someter a otros, gracias a lo cual halla su valor y aplicación. Por consiguiente, el sentido de la libertad, cuando se limita al sujeto en sí y por sí, no es sino la línea de demarcación entre esas dos significaciones sociales: el vínculo a que se somete el sujeto por parte de otros, y el vínculo que el sujeto impone a otros. Por decirlo así, el sentido de la libertad desciende a cero, cuando se descubre propiamente. Aun en el caso de representarse la libertad como cualidad del individuo, ésta consiste en dicha relación sociológica bilateral.

Ahora bien; aunque muchas veces los nexos que dan consistencia sociológica a formas tales como la soledad y la libertad, son nexos indirectos y muy variados, sin embargo, la formación sociológica más simple desde el punto de vista *metódico*, es la que se produce entre *dos* elementos. En ella se encuentra el esquema, el germen y el material, para las incontables formaciones de varios miembros que puedan presentarse, aunque su importancia sociológica no descansa sólo en esas ampliaciones y multiplicaciones ulteriores. Ella misma es ya una socialización, en la que no sólo se realizan pura y característicamente muchas formas sociales, sino que su limitación a dos elementos es incluso la condición que hace posible toda una serie de formas de relación. La típica naturaleza sociológica de estas formas se manifiesta, además, en el hecho de que no sólo la multiplicación de los individuos y de los motivos socializantes no altera la igualdad de tales formaciones, sino que a veces éstas se dan incluso entre dos grupos (familias, Estados, asociaciones de diversos géneros), como entre dos individuos.

La caracterización especial de una relación por el hecho de ser dos los copartícipes, se nos muestra en la experiencia

diaria. Una suerte común, un acuerdo, una empresa, un secreto, cuando se limita a dos, es bien distinto de cuando se extiende a tres. Donde acaso sea esto más característico es en el secreto; pues la experiencia general parece mostrar que, cuando el secreto se limita al mínimo de dos, es justamente cuando consigue la máxima garantía de conservación. Una sociedad secreta eclesiásticopolítica, que se formó a comienzos del siglo xix en Francia e Italia, tenía distintos grados, y los secretos importantes de la asociación, que sólo eran conocidos de los grados superiores, no podían ser objeto de conversación sino entre *dos* miembros de los grados superiores. Tan decisivo parece, pues, el límite del dos, que, cuando no puede mantenerse, por lo que al conocimiento del secreto se refiere, mantiénese al menos para su manifestación hablada. En términos generales, la diferencia entre las asociaciones de dos miembros y las de varios, consiste en que la relación entre la unidad de sus individuos y cada uno de los miembros, se presenta muy de otra manera en la asociación de dos que en la de varios. Si bien la asociación de dos aparece frente a un tercero como unidad independiente, transindividual, no ocurre esto para sus copartícipes, por regla general, sino que cada uno de ellos se siente frente al otro, pero no frente a una colectividad superior a ambos. El organismo social descansa inmediatamente sobre uno y otro. La desaparición de uno de ellos destruiría el todo, lo cual es causa de que no se llegue a aquella vida transpersonal que el individuo siente como independiente de sí, mientras que en una asociación, aunque sólo sea de tres miembros, si desaparece uno de ellos, puede quedar subsistente el grupo.

Los grupos de dos dependen, pues, de la pura individualidad de cada miembro, y esta dependencia hace que la representación de su existencia vaya acompañada de la de su terminación más inmediatamente que en otras asociaciones, en donde cada miembro sabe que, después de su separación o muerte, la asociación puede continuar existiendo. Como la vida del individuo, la de las asociaciones adquiere un color determinado, según su modo de representarse su muerte. Y por «representación» entendemos aquí, no sólo el pensamiento teórico, consciente, sino una parte o modificación de nuestro

ser. La muerte no está ante nosotros como un destino inevitable que surgirá en un momento dado, pero que hasta entonces sólo existe como idea o profecía, como temor o esperanza, sin penetrar en la realidad de nuestra vida. No; sino que el hecho de que hemos de morir constituye una cualidad que penetra en la vida. En toda nuestra realidad viviente *hay algo* que, después, no hará sino hallar en la muerte su última fase o revelación; desde nuestro nacimiento *somos* seres que han de morir. Claro está que lo somos de diverso modo. No sólo es distinta la manera como nos representamos subjetivamente esta condición y su efecto final y como reaccionamos frente a ella, sino que también el modo como este elemento de nuestro ser se entreteje con los otros elementos es altamente variable. Lo mismo, empero, ocurre con los grupos. Todo grupo de más de dos miembros puede, en su idea, ser inmortal; y esto presta a cada uno de sus miembros — sea cual fuere la relación en que esté personalmente con la muerte — un sentimiento sociológico perfectamente determinado (1). Pero el hecho de que una asociación de dos dependa, no en cuanto a su vida, aunque sí en cuanto a su muerte, de cada uno de los elementos — pues si para su vida necesita del segundo, no necesita de él para su muerte —, ha de contribuir a determinar la actitud del individuo frente a ella, aunque no siempre de un modo consciente ni siempre en el mismo grado. Dará al sentimiento de estas asociaciones un matiz de peligro y de cosa irreemplazable, que las cualifica como asiento de tragedia sociológica, por una parte, y de sentimentalismo y problematismo elegíaco, por otra.

Esta emoción existirá siempre cuando el término de la asociación esté de algún modo incluído en su estructura positiva. No hace mucho tiempo se habló de una extraña «sociedad del plato roto», fundada en una ciudad del Norte de Francia. Hace unos años habíanse reunido varios industriales en un banquete. Durante la comida se cayó un plato, que se hizo añicos. Uno de los comensales notó que casualmente

(1) Véanse sobre esto las explicaciones que doy en el capítulo sobre la «Autoconservación de los grupos».

el número de los trozos en que se había partido el plato era exactamente igual al de las personas presentes. Este signo dió lugar a que los comensales formasen una sociedad de amigos para prestarse mutua protección y amparo. Cada uno de los presentes cogió un trozo del plato. Al morir uno de los miembros el trozo que le había correspondido debía ser remitido al presidente; que estaba encargado de pegar los pedazos que iba recibiendo. El último superviviente había de pegar el último trozo, y entonces el plato así reconstruído sería destrozado. Con lo cual la «sociedad del plato roto» quedaría definitivamente disuelta. Sin duda, el tono sentimental que reina en el seno de esta asociación y que anima a cada miembro de ella sería totalmente distinto si se admitiesen nuevos miembros que perpetuasen indefinidamente la vida del grupo. El estar destinada de antemano a morir le da un tono particular, que es el que poseen las asociaciones de dos por la limitación numérica de su estructura.

Por la misma razón estructural, sólo las relaciones de dos son susceptibles de recibir el colorido — o falta de colorido — que designamos con el calificativo de trivialidad. Pues lo que determina el sentimiento de trivialidad es que, exigiéndose previamente de un fenómeno o de una obra que tenga un sello individual, resulte luego que no lo tiene. No creo que se haya observado suficientemente hasta qué punto relaciones de idéntico contenido adquieren cierto color, merced a la representación de su frecuencia o su rareza. Las relaciones eróticas no son las únicas que están influenciadas por la idea de que «semejante emoción no ha existido nunca»; no son las únicas que adquieren por ello un timbre especial y colmado de significaciones, que sobrepasan con mucho su contenido y valor propios. Acaso no exista ningún objeto de posesión externa, cuyo valor — no sólo el valor económico — no esté codeterminado, consciente o inconscientemente, por la rareza o abundancia de los objetos análogos; como probablemente no habrá tampoco ninguna relación que, en su sentido interior, sea para sus miembros independiente del factor: «¿cuántas veces»?, teniendo en cuenta que éste cuántas veces puede significar las repeticiones de los mismos contenidos, de las mismas situaciones y emociones dentro de la relación. La sensación de tri-

vialidad acompaña cierto grado de frecuencia, cierta idea de la repetición de un contenido vital, cuyo valor está condicionado justamente por algún grado de rareza. Ahora bien; parece como si la vida de una unidad social supraindividual, o la relación del individuo con ella, no se plantease nunca esta cuestión. Dijérase que en este caso, siendo el contenido de la relación superior a la individualidad, no juega ningún papel el otro sentido de la palabra individualidad, el sentido de cosa única o rara, y que por consecuencia de ello no se produce la sensación de trivialidad. En las relaciones entre dos — amor, matrimonio, amistad —, o también en algunas relaciones de más de dos, cuando no engendran un organismo superior (como a menudo sucede en la vida de sociedad), el tono de trivialidad arrastra a veces a la desesperación y a la infelicidad. Esto prueba que el carácter sociológico de las formaciones duales consiste en asirse a las acciones recíprocas inmediatas, privando a cada uno de los elementos de la unidad supraindividual que está frente a ellos y en la que al propio tiempo participan.

El hecho de que el proceso sociológico permanezca de este modo dentro del mutuo apoyo personal, sin pasar a la formación de un todo superior a los elementos — como ocurre en principio en los grupos de dos —, constituye, por otra parte, la base de la «intimidad». El carácter «íntimo» de una relación me parece fundado en la inclinación individual a considerar cada cual que lo que le distingue de otros, la cualidad individual, es el núcleo, valor y fundamento principal de su existencia; supuesto éste que no siempre es fundado, pues muchas veces lo típico, lo compartido con muchos, es lo esencial y sustancial de una personalidad. Ahora bien; el hecho se repite en las asociaciones. También las asociaciones propenden a considerar que lo específico de sus contenidos, lo que sus miembros comparten entre sí y no comparten con nadie de fuera de la comunidad, constituye el centro y el sentido propio de la colectividad. Ésta, empero, es la forma de la intimidad. Sin duda en toda relación mézclanse elementos, que sus miembros sólo encuentran en dicha relación, con otros que no son exclusivos de ella y que el individuo comparte de un modo igual o semejante con otras personas. Ahora bien; cuando se

estima como lo esencial aquel aspecto interior de la relación; cuando la estructura sentimental de la relación se basa en aquello que cada cual no da o enseña sino a otro, entonces es cuando surge ese colorido peculiar que llamamos intimidad. La intimidad no descansa en el contenido de la relación. Dos relaciones pueden ser idénticas, por ser igual la proporción en que se mezclan los contenidos individuales exclusivos con los comunes también a otras direcciones; pero íntima será tan sólo aquella en que los primeros aparezcan como la base o el eje de la relación. Cuando ciertas situaciones exteriores o estados de ánimo nos impulsan a hacerle a una persona, que nos es relativamente extraña, manifestaciones o confidencias de las que reservamos para los íntimos, sentimos muy bien que no basta ese contenido «íntimo» para dar intimidad a la relación. Nuestra relación habitual con esa persona es, en su sustancia y sentido, general, no individual; por lo tanto, aquella confidencia, acaso nunca revelada a nadie, no basta para incluir a dicha persona en nuestra intimidad, porque no constituye la base de nuestra relación con ella.

Esa nota esencial de la intimidad la hace con frecuencia peligrosa para las uniones duales muy estrechas, especialmente para el matrimonio. Los esposos se comunican las «intimidades» indiferentes del día, las amabilidades o rudezas de la hora, las debilidades cuidadosamente ocultas a todos los demás. Y esto les lleva fácilmente a transportar el acento y sustancia de la relación a estas cosas plenamente individuales, pero sin importancia objetiva; mientras aquella otra parte del yo, que es compartida con los demás y que acaso representa lo más importante de la personalidad, lo espiritual, lo magnánimo, lo orientado hacia los intereses generales, lo objetivo, es considerado como fuera del matrimonio y gradualmente eliminado de él.

Ahora bien; es claro que la intimidad propia de las asociaciones de dos está en relación estrecha con su carácter esencial sociológico, que consiste en no formar unidades superiores por encima de los dos elementos individuales. Pues esa unidad, aunque sus bases concretas no serían nunca otras que los dos partícipes, constituiría, en cierto modo, un tercero, que vendría a interponerse entre los dos. Cuanto más extensa es

una comunidad, tanto más fácilmente se forma una unidad objetiva por encima de los individuos; pero entonces la asociación se hace tanto menos íntima. Estos dos caracteres van interiormente unidos. La condición de la intimidad es que la relación consista tan sólo en estar el uno frente al otro, sin sentir al mismo tiempo como existente y activo un organismo supraindividual. Esta condición se presenta raras veces. Así, lo que caracteriza la fina estructura de los grupos de dos, es que su sentido más intenso quedaría interrumpido por un tercero, aunque fuera la unidad constituída por los dos asociados; y rige de tal modo este principio, que la intimidad se interrumpe incluso en el matrimonio, tan pronto como ha nacido un hijo. Vale la pena de fundamentar esto con algunas palabras, para caracterizar bien las uniones de dos elementos.

El dualismo, que suele constituir la forma de nuestros contenidos vitales, nos impulsa a conciliaciones cuyo logro o fracaso hace resaltar con gran claridad dicha forma. Como primer ejemplo o modelo de lo que decimos, recordaremos que lo masculino y lo femenino se sienten impulsados a una unión que sólo resulta posible por la oposición de ambos, y que, precisamente por el apasionamiento con que se busca, aparece como algo, en lo más hondo, inasequible. En ningún otro caso se siente mejor que el yo no puede apoderarse real y absolutamente del no yo, y esto justamente en la relación en que las oposiciones parecen creadas para su complemento y fusión. La pasión quiere derribar los límites del yo y fundir el uno con el otro; pero no consigue convertirse en unidad, y lo que surge es una unidad nueva: el hijo. La condición dualista de la generación — una proximidad que, no obstante, ha de ser alejamiento, sin poder alcanzar nunca la pretensión extrema del alma, y un alejamiento que, no obstante, se aproxima en lo infinito a la unificación — se impone igualmente a lo engendrado, que se halla entre sus engendradores; y los variables sentimientos de éstos hacen que unas veces actúe lo uno y otras lo otro. Así acontece que matrimonios fríos, en donde los cónyuges se son interiormente extraños uno al otro, no desean hijos, porque el hijo liga; la función de unidad que desempeña el hijo se funda en aquel dualismo dominante y

resulta por ello tanto más activa y, por lo mismo, indeseada. Pero otras veces matrimonios muy apasionados y unidos no desean tampoco hijos, porque los hijos separan. La fusión metafísica, que ambos cónyuges apetecían, se les va, por decirlo así, de entre las manos, y se transforma en un tercero, un ser físico que interviene entre ambos. Pero esta intervención ha de parecer una separación a aquellos que buscan la unidad inmediata; del mismo modo que un puente, aunque une las dos orillas, hace perceptible la distancia que existe entre ellas. Y allí, donde toda intervención es superflua, resulta, en realidad, peor que superflua.

Esto no obstante, el matrimonio monogámico parece que debiera formar una excepción a uno de los caracteres sociológicos que hemos considerado esenciales en los grupos de dos: la falta de la unidad supraindividual. El hecho nada raro de que entre personalidades valiosas haya matrimonios resueltamente malos y, en cambio, los haya muy buenos entre personas llenas de defectos, indica que esta institución, aunque *dependiente* de los copartícipes, puede tener un carácter que no coincida con el de ninguno de ellos. Cuando uno de los esposos padece complicaciones, dificultades, deficiencias, pero sabe, por decirlo así, localizarlas en sí mismo, reservárselas, no dando a la relación conyugal sino lo mejor y más puro de su ser y manteniendo el matrimonio apartado de todos los defectos de su persona, esta actitud podrá sin duda, en primer término y ante todo, referirse al cónyuge como persona; pero, al cabo, producirá el sentimiento de que el matrimonio es algo transpersonal, algo valioso y sagrado por sí mismo, algo que está por encima de las máculas que puedan tener cada uno de los elementos. Cuando, dentro de una relación, cada miembro no siente sino por el lado orientado hacia el otro, y se conduce siempre, por consideración a él, entonces sus cualidades, aun cuando, naturalmente, son las suyas, adquieren un colorido, un sentido y posición completamente distintos del que tendrían si, referidas al propio yo, se entretejieran siempre exclusivamente en el complejo personal. De esta suerte puede la relación, para la conciencia de ambos, cristalizar en algo esencial superior a ellos, algo mayor y mejor — o también peor — que ellos, algo frente a lo cual tienen ellos deberes y de donde,

como de una sociedad objetiva, se derivan para ellos bienes y desgracias.

Por lo que se refiere al matrimonio, este hecho de que la unidad se desentienda de sus cimientos — el mero yo y el mero tú — se encuentra facilitado por dos circunstancias. En primer lugar, por su incomparable estrechez. Que dos seres fundamentalmente distintos como el hombre y la mujer puedan unirse en tan estrecho vínculo; que el egoísmo individual se aplique tan radicalmente, no sólo en pro del otro, sino en pro de la relación total, con sus intereses familiares, su honor familiar y, sobre todo, los hijos, es, realmente, un milagro que se retrotrae a esas bases del individuo que están situadas más allá del yo consciente y que resultan inexplicables por motivos racionales. Y lo mismo se expresa en la distinción entre esta unidad y sus elementos singulares. Cada uno de éstos siente la relación como algo que tiene una vida propia, con fuerzas propias. Lo cual no es sino la fórmula de su inconmensurabilidad con lo que acostumbramos a representarnos en el yo personal y por sí mismo comprensible.

Esto, por otra parte, se ve muy favorecido por la trasindividualidad de las formas matrimoniales, en el sentido de su regularidad social y tradición histórica. Por muy distintos que sean el carácter y valor de los matrimonios — nadie puede atreverse a decidir si más o menos distintos que los individuos particulares —, en último término no es una pareja la que ha inventado la forma del matrimonio, sino que ésta se halla vigente en cada ámbito cultural, como algo relativamente fijo, no sometido al capricho; como algo cuya esencia formal no empaña los matices y particularidades individuales. En la historia del matrimonio sorprende el gran papel — siempre tradicional por cierto — que juegan terceras personas (a menudo ni siquiera parientes) en la petición, en el convenio sobre la dote, en las ceremonias nupciales, hasta llegar al sacerdote, que consagra el matrimonio. Esta iniciación, no individual, de la relación simboliza notablemente la estructura sociológica peculiar del matrimonio, a saber: la relación más personal de todas se encuentra acogida y dirigida por instancias histórico-sociales, transpersonales, tanto por el lado de su contenido como por el de su forma. Esta inclusión de

elementos exteriores en la relación conyugal, contrapone el matrimonio a la libertad individual, que se da, por ejemplo, en la relación amistosa. El matrimonio no tolera sino aceptación o renuncia; pero no admite modificaciones. Todo esto fomenta, evidentemente, el sentimiento de una forma *objetiva* y de una unidad transpersonal del matrimonio. Aunque cada uno de los cónyuges sólo tiene enfrente al otro, siéntese, sin embargo, parcialmente con el sentimiento de hallarse frente a una colectividad, como mero sustentáculo de un organismo supraindividual, que en su esencia y normas es independiente de él.

Parece que la cultura moderna, al individualizar más y más el carácter de cada matrimonio, deja intacta, sin embargo, la supraindividualidad, que constituye el núcleo de su forma sociológica. Es más, en cierto sentido parece fortalecerla. La múltiple diversidad de formas matrimoniales — determinadas por la elección de los contrayentes o por su diversa posición social — que se da en algunas semiculturas y en culturas elevadas del pasado, parece al pronto constituir una forma más individual, una forma particularmente flexible y acomodada a la diferenciación de los casos particulares. Pero, en realidad, sucede lo contrario. Cada una de estas clases de matrimonio es algo superior al individuo, algo predeterminado socialmente; su tendencia a la particularización resulta más estrecha y coactiva que una forma de matrimonio general y aplicable a todos los casos, la cual, por su naturaleza abstracta, necesariamente ha de conceder mayor margen a las diferencias personales. Este es un fenómeno sociológico general; existe una mayor libertad para la conducta individual, cuando la estructuración social se refiere a lo común, cuando a cualesquiera relaciones se impone una misma forma social, que, cuando los estatutos sociales se especializan en variedad de formas particulares, por querer, en apariencia, acomodarse mejor a situaciones y necesidades individuales. En este último caso es cuando más perjudicado resulta el elemento individual. La libertad para mantener toda suerte de diferenciaciones es mayor cuando la constricción se atiene a los rasgos más generales (1).

(1) De estas correlaciones tratamos detalladamente en el último capítulo.

Por eso, la unidad de la forma matrimonial moderna ofrece mayor margen para figuras particulares que una pluralidad de formas sociales predeterminadas; y, por otra parte, su generalidad aumenta extraordinariamente el carácter objetivo, la vigencia autónoma del vínculo, frente a todas las modificaciones individuales, de que se trata ahora para nosotros (1).

Algo análogo sociológicamente podría descubrirse también en la dualidad de los asociados en un negocio. Aunque la fundación y explotación del negocio esté basada en la co-

---

(1) Esa peculiar fusión del carácter subjetivo y objetivo, de lo personal y lo transpersonal que ofrece el matrimonio, existe ya en el proceso fundamental: el emparejamiento fisiológico, que es el único rasgo común a todas las formas de matrimonio históricamente conocidas. Pues quizá ninguna otra determinación se encuentre en todas ellas, sin excepción. Este proceso es sentido, de una parte, como lo más íntimo y personal, y de otra, como lo general y absoluto, que reduce la personalidad al servicio de la especie, a la exigencia orgánica general de la naturaleza. En este doble carácter del acto, que es plenamente personal por un lado y transpersonal por otro, reside su secreto psicológico; y así se comprende cómo justamente este acto ha podido ser la base de la relación matrimonial, la cual reproduce ese doble carácter en un grado sociológico más alto. Pero, justamente sobre la relación del matrimonio con el acto sexual, prodúcese una complicación formal muy singular. Si bien no es posible una definición positiva del matrimonio, dada la heterogeneidad de sus formas, en cambio puede afirmarse que existe una relación entre el hombre y la mujer que *no* es matrimonio: la relación puramente sexual. El matrimonio, sea lo que fuere, es siempre y en todas partes algo más que el comercio sexual. Por muy divergentes que sean las direcciones en que el matrimonio trasciende del comercio sexual, puede decirse que ese trascender de lo sexual es lo que constituye el matrimonio. Sociológicamente, ésta es una estructura casi única. El único punto que tienen de común todas las formas matrimoniales es, al mismo tiempo, justamente, el que todas han de superar para producir un matrimonio. Sólo analogías muy lejanas parece haber en otros campos. Así los artistas, por heterogéneas que sean sus tendencias estilísticas o imaginativas, tienen que conocer escrupulosamente los fenómenos naturales, no para quedarse en ellos, sino para llenar su misión artística específica, sobrepasándolos. Así, todas las variedades históricas e individuales de cultura gastronómica, tienen de común el satisfacer las necesidades fisiológicas; pero no para detenerse en ello, sino justamente para sobrepasar con los más diversos estímulos esta necesidad general. Pero dentro de las formaciones sociológicas, el matrimonio parece ser el único ejemplar o, al menos, el más puro ejemplar de este tipo, que podemos caracterizar del modo siguiente: los distintos casos de un mismo concepto social no contienen más que un elemento realmente común a todos; pero no llegan con él a la realización de dicho concepto, sino cuando agregan a ese elemento común algo más; es decir, algo que, inevitablemente, es individual y distinto en los distintos casos.

laboración de ambas personalidades, el objeto de dicha colaboración, el negocio o la «firma», es una realidad objetiva, con respecto a la cual tiene derechos y deberes cada uno de los componentes... frecuentemente como podría ocurrirle a un tercero. No obstante, esto tiene un sentido sociológico distinto que el caso del matrimonio. El «negocio», a consecuencia del carácter objetivo de la economía, es, desde luego, algo separado de la persona del propietario, tanto en el caso de que haya dos propietarios, como en el de que sean uno o varios. La relación mutua, en que están unos con otros los copartícipes, tiene su fin fuera de sí misma, al paso que en el matrimonio tiene su fin en sí misma. En el primer caso, la relación se establece como medio para obtener ciertos resultados objetivos; en el segundo, lo objetivo no es sino un medio para la relación subjetiva. Tanto más notable resulta, pues, que en el matrimonio surja, frente a la subjetividad inmediata, la objetividad y autonomía del grupo, de que suelen carecer las demás agrupaciones duales.

Hay una característica de la mayor trascendencia sociológica, que falta en las agrupaciones duales, y que las plurales pueden tener siempre en principio; me refiero al hecho de cargar los deberes y responsabilidades a cuenta del organismo impersonal, hecho que con tanta frecuencia caracteriza la vida social, y no en ventaja suya. Y esto acontece en dos direcciones. Toda comunidad, que sea algo más que mera coexistencia de individuos, tiene cierta indeterminación en sus límites y su poder, por lo cual fácilmente tendemos a reclamar de ella multitud de obras, que propiamente correspondería realizar a cada miembro individual. Esas obras las cargamos a cuenta de la sociedad, como, en otro sentido, las cargamos a cuenta del porvenir, siguiendo una tendencia psicológica análoga; pues el porvenir tiene nebulosas posibilidades que dejan espacio libre para todo, y del porvenir esperamos que, con fuerzas espontáneas, resuelva todo aquello que en el momento presente no deseamos realizar. Frente al poder del individuo, que, aunque visible en estas relaciones, es siempre limitado, álzase la fuerza de la comunidad, que tiene siempre algo de místico, y de la cual, por tanto, se espera fácilmente, no sólo que haga aquello que el individuo no puede hacer, sino también aquello

que el individuo no desea hacer. Y esto ocurre en la creencia de que dicho traslado es perfectamente legítimo. Uno de los mejores conocedores de Norteamérica atribuye gran parte de las deficiencias y dificultades con que lucha allá la máquina del Estado, a la fe en el poder de la opinión pública. Según él, el individuo confía en que la colectividad ha de reconocer lo justo y realizarlo; y así aminora su iniciativa individual respecto a los intereses públicos. Este sentimiento se exalta hasta el punto de constituir el fenómeno positivo que describe el mismo autor, de la siguiente manera: Cuanto más tiempo ha gobernado la opinión pública, tanto más fácil es obtener la más absoluta autoridad de la mayoría; y cuanto más difícil es que se produzcan minorías enérgicas, tanto más inclinados se sienten los políticos a preocuparse, no de formar opinión, sino de descubrirla y obedecerla en seguida.

Pero tan peligrosa como en el aspecto de la omisión resulta para el individuo la pertenencia a una comunidad en el aspecto de la acción. No se trata solamente en este caso del aumento de impulsividad y de la anulación de los resortes morales, que se producen en el individuo cuando forma parte de una muchedumbre, y que conducen a los delitos de las masas, en los que es disticutible la responsabilidad jurídica de los copartícipes; se trata de que, a veces, el interés verdadero o supuesto de una comunidad autoriza u obliga al individuo a realizar actos con cuya responsabilidad no querría cargar si obrase particularmente. Las asociaciones económicas tienen exigencias de tan desaforado egoísmo; los colegios oficiales toleran abusos tan irritantes; las corporaciones de orden político o científico ejercen tan indignante tiranía sobre los derechos individuales, que el individuo, si tuviese que responder de estos actos como persona, no los realizaría, o, al menos, no sin rubor. En cambio, como miembro de una corporación realiza todo esto con perfecta tranquilidad de conciencia; porque entonces es anónimo y se siente cubierto, y aun encubierto, por la colectividad, cuyos intereses cree representar, formalmente al menos. Hay pocos casos en que la distancia entre la unidad social y sus elementos constituyentes aparezca y actúe con tal fuerza, degenerando casi en caricatura.

Era preciso indicar esta degradación de los valores personales, que con frecuencia trae consigo la inclusión del individuo en un grupo. En efecto, su ausencia caracteriza los grupos de dos. Puesto que en los grupos duales cada elemento no tiene a su lado más que otro individuo, y no una pluralidad, que eventualmente constituye una unidad superior, la dependencia en que está el todo con respecto del individuo y la responsabilidad de éste en todos los actos colectivos aparecen perfectamente claras. Puede, es cierto, como sucede frecuentemente, cargar la responsabilidad sobre el compañero; pero éste sabrá rechazarla más inmediata y resueltamente que un conjunto anónimo, al que falta la energía del interés personal o la representación legítima para tales casos. Y de la misma manera que ninguno de los dos puede ampararse tras el grupo por lo que hace, tampoco puede confiar en él por lo que omite. Las fuerzas del grupo plural superan al individuo de un modo muy indeterminado y parcial, pero muy sensible. Pero en el grupo dual esas fuerzas no pueden, como cuando se trata de asociaciones grandes, compensar la insuficiencia individual. Pues aunque dos individuos unidos hacen más que dos separados, lo característico aquí es que cada uno de ellos tiene que hacer algo, y si no lo hace, sólo queda el otro, no una fuerza supraindividual, como acontece en el caso de asociaciones de tres.

La importancia de esta determinación no reside tan sólo en su aspecto negativo, en lo que ella excluye. También confiere un tono particular a las uniones de dos. Precisamente el hecho de saber cada cual que no puede confiar nada más que en el otro, presta a estos grupos duales — verbigracia, al matrimonio, a la amistad y también a asociaciones más externas, incluso a las asociaciones políticas de dos grupos — una consagración especial; en ellos, cada elemento se encuentra, por lo que toca a su destino sociológico y a las consecuencias de éste, ante la alternativa de o todo o nada, con mucha mayor frecuencia que en las asociaciones más amplias. Donde con más sencillez se ve esta intimidad peculiar es en la contraposición con las asociaciones de tres. En éstas, cada uno de los elementos aparece cual instancia mediadora entre los otros dos, y ofrece la doble función propia de todo intermedia-

rio, que lo mismo liga que separa. Cuando tres elementos, A, B, C, forman una comunidad, la relación inmediata que existe, por ejemplo, entre A y B, se complementa por la mediata que estos mismos, A y B mantienen mediante su relación común con C. Constituye éste un enriquecimiento sociológico formal; los dos elementos A y B, además de estar ligados por la línea recta, la más corta, están también unidos por una quebrada. Puntos, entre los cuales no puede darse ningún contacto inmediato, entran en relación mutua por medio del tercer elemento, que vuelve hacia cada uno de los otros dos uno de sus lados, reuniéndolos al mismo tiempo en la unidad de su personalidad. Escisiones que los interesados no pueden resolver por sí mismos vuelven a deshacerse en el conjunto, gracias al tercero que las abarca.

Pero la unión indirecta, si por un lado favorece la directa, por otro la estorba. En toda asociación de tres, por estrecha que sea, hay ocasiones en que uno de los tres es sentido como un intruso por los otros dos, aunque sólo sea por su participación en estados de ánimo cuya concentración y delicadeza ruborosa sólo permiten el desarrollo entre dos personas. Toda unión sensitiva de dos se irrita cuando tiene un espectador. También puede observarse cuán raro es que tres personas lleguen a encontrarse en la misma disposición de ánimo al visitar un museo, verbigracia, o al contemplar un paisaje; cosa que entre dos se produce con relativa facilidad. A y B pueden acentuar y sentir sin obstáculos el elemento *m*, que les es común, porque el elemento *n* que A no comparte con B y el elemento *x* que B no comparte con A, pasan a constituir como reservas individuales, sitas en otro plano. Pero si se agrega un C, que tenga de común con A el elemento *n* y con B el *x*, entonces, aun en esta situación, que es la más favorable para la unidad del todo, quedará destruído en principio el carácter unitario del sentimiento. Dos personas pueden formar realmente un solo partido — o bien encontrarse más allá de todo partido —. Pero tres personas, en las relaciones más delicadas, suelen formar hasta tres partidos — de dos cada partido —, suprimiendo así la relación unitaria de cada cual con cada uno de los otros dos.

La estructura sociológica de la asociación de dos se carac-

teriza por el hecho de que le falta, no sólo el refuerzo del tercero o de un marco social superior a ambos, sino también esa perturbación y desviación de la pura reciprocidad. Pero en muchos casos, justamente esta deficiencia puede hacer más intensa y recia la relación. Porque el sentimiento de la pura reciprocidad, sin esperanza de otras fuerzas unificantes que las procedentes de la acción recíproca inmediata, promueve a la vida fuerzas de comunidad aún vírgenes, procedentes de apartadas reservas psíquicas, e incita a evitar cuidadosamente las dificultades y los peligros que fácilmente sobrevienen cuando el sujeto confía en un tercero o en la comunidad. Esta intimidad a que tienden las relaciones entre dos personas es la causa de que éstas sean el asiento principal de los celos.

Este mismo fenómeno sociológico se manifiesta también en la observación de que los grupos de dos, los conjuntos de dos solos copartícipes, presuponen mayor individualidad en éstos que — *ceteris paribus* — los de muchos elementos. Lo esencial, en este sentido, es que en las asociaciones de dos no hay mayoría que pueda imponerse al individuo. Pero la posibilidad de la mayoría se presenta ya con la agregación de un tercero. Ahora bien; aquellas relaciones en que es posible la coacción del individuo por la mayoría degradan la individualidad. Las individualidades muy resueltas no gustan de entrar en ellas. Conviene en este punto distinguir dos conceptos, que a menudo se confunden: la individualidad marcada y la individualidad fuerte. Hay personas y colectividades dotadas de gran individualidad, pero que no tienen fuerza para defenderla frente a imposiciones o energías niveladoras; al paso que la personalidad fuerte suele afirmarse justamente en medio de las oposiciones, en la lucha por su peculiaridad y frente a todas las tentaciones de acomodo o mezcla. La primera, la individualidad meramente cualitativa, evitará las asociaciones en que pueda hallarse frente a una mayoría eventual; en cambio, está como predestinada para las más varias asociaciones de a dos, porque, tanto por su diferenciación como por su debilidad, necesita de complemento. El otro tipo, en cambio, la individualidad intensiva, preferirá verse frente a una pluralidad, en cuya superioridad numérica puede ejercer su predominio dinámico.

Esta preferencia está justificada por razones técnicas, di-

gámoslo así. El consulado trinitario de Napoleón había de serle mucho más cómodo que una dualidad; pues no necesitaba más que ganar a su causa a uno de los colegas — cosa que consigue fácilmente la naturaleza más fuerte — para dominar legalmente al otro; es decir, de hecho, a los otros dos. Pero, en general, puede decirse que, comparada con la asociación de varios, la de dos favorece por una parte y supone por otra la individualidad relativamente más considerable de los copartícipes, y anula la necesidad de sofocar la propia individual para acomodarla a un nivel medio. Según esto, si es verdad que las mujeres constituyen el sexo menos individual, si es cierto que en ellas las diferenciaciones se apartan del tipo genérico menos que en los hombres, explicaríase bien la opinión, muy difundida, de que, en general, las mujeres son menos aptas para la amistad que los hombres. Pues la amistad es una relación que se basa exclusivamente en la individualidad de los elementos, acaso más aún que el matrimonio, el cual, por sus formas tradicionales, por su estructura social y sus intereses reales, contiene muchos elementos transindividuales, independientes de la peculiaridad personal. La diferenciación fundamental en que descansa el matrimonio no es en sí misma de carácter individual, sino genérico. En cambio, la amistad descansa sobre lo puramente personal, y por eso se comprende que en los grados inferiores de la personalidad sean raras las amistades reales y duraderas, y que, por otra parte, la mujer moderna, muy diferenciada, muestre una capacidad e inclinación mayor para las relaciones de amistad, tanto con hombres como con mujeres. Aquí la diferenciación individual ha alcanzado el predominio sobre la genérica, y así vemos cómo se establece la correlación entre la más acentuada individualidad y una relación que en este estadio se limita exclusivamente al númerodual; lo que, naturalmente, no excluye que la misma persona mantenga simultáneamente diversas relaciones amistosas.

Las relaciones de dos tienen, pues, rasgos específicos. Demuéstranlo, no sólo el hecho de que la entrada de un tercero las modifica totalmente, sino aún más otro hecho observado con frecuencia: que las relaciones plurales, al continuar extendiéndose a cuatro o más miembros, no siguen modificándose en

proporciones correspondientes. Así, por ejemplo, el matrimonio con un hijo tiene un carácter totalmente distinto del matrimonio sin hijos; pero ya no se diferencia tanto del matrimonio con dos o más hijos. Sin duda, la diferencia que introduce en su ser interior el segundo hijo, es, a su vez, mucho más considerable que la que resulta del tercero. Pero esto está de acuerdo con la norma indicada; pues el matrimonio con un hijo es, en cierto sentido, también una relación de dos miembros: los padres, como unidad, por un lado, y el hijo por otro. El segundo hijo no es sólo un cuarto miembro, sino también, considerado sociológicamente, el tercer miembro de una relación, y produce los efectos propios de tal; pues, dentro de la familia, cuando ha pasado la edad infantil, los padres forman más frecuentemente una unidad, que no la totalidad de los hijos.

También en la esfera de las formas matrimoniales lo esencial es saber si reina la monogamia o si el marido tiene una segunda mujer. En el último caso, la tercera o vigésima mujer carece, relativamente, de importancia para la estructura del matrimonio. Dentro de los límites así trazados, el tránsito a una segunda mujer tiene, al menos en una dirección, muchas más consecuencias que el tránsito posterior a más mujeres. Pues, justamente, la dualidad de mujeres puede dar lugar en la vida del hombre a vivos conflictos y a grandes dificultades, que no se producen cuando el número aumenta. En efecto, este aumento supone tan profunda degradación y desindividualización de las mujeres, e implica tan declaradamente una relación reducida a su aspecto sensual (ya que el espiritual es siempre de naturaleza individual) que, por lo común, no pueden sobrevenirle al hombre esos grandes trastornos que son siempre consecuencias de una relación doble.

En el mismo motivo está inspirada la afirmación de Voltaire sobre la utilidad política de la anarquía religiosa: dos sectas rivales dentro de un Estado engendran, inevitablemente, dificultades y disturbios, que doscientas no producirían nunca. La importancia que posee el dualismo de uno de los elementos, en una asociación de varios miembros, no es menos específica y eficaz cuando, en vez de perturbar las relaciones generales, las asegura. Por eso se ha sostenido que los dos

cónsules romanos se han opuesto quizá más eficazmente a los apetitos monárquicos, que el sistema ateniense de los nueve funcionarios supremos. El dualismo, con su tensión, actúa en sentido destructor o conservador, según las restantes circunstancias de la asociación total; lo esencial es que ésta última tiene un carácter sociológico totalmente distinto, según que la función de que se trata corra a cargo de una sola persona o de un número de personas superior a dos. Con frecuencia, y en el mismo sentido que los cónsules romanos, los colegios directivos se componen de dos miembros, v. gr.: los dos reyes espartanos, cuyas constantes desavenencias eran consideradas declaradamente como garantía de la seguridad del Estado: los dos generalísimos iroqueses, los dos alcaldes del Augsburgo medieval, donde se castigaba severamente toda pretensión al puesto de burgomaestre único. Los roces peculiares que se producen entre los elementos dualistas de una estructura más amplia, mantienen el *statu quo* en la función que desempeñan. En cambio, en los ejemplos aducidos, la fusión en unidad hubiera determinado un predominio individual, y la extensión en pluralidad hubiera producido fácilmente el predominio de una pandilla oligárquica.

Además del tipo en que la dualidad de los elementos resulta tan decisiva que los demás aumentos numéricos no le alteran considerablemente, mencionaré dos hechos muy singulares, pero muy importantes como tipos sociológicos. La situación política de Francia en Europa sufrió una mudanza radical al ligarse en alianza con Rusia. Una vez acontecida esta modificación esencial, la adición de un tercero o cuarto aliado no hubiera producido ningún cambio fundamental. Los contenidos de la vida humana se diferencian grandemente, según que el primer paso sea el más grave y decisivo — teniendo los posteriores una importancia secundaria — o no signifique nada todavía por sí solo, siendo sus continuaciones y afianzamientos los que producen las transformaciones que el primer paso no hizo más que indicar. Como se verá más tarde, cada vez con mayor claridad, las proporciones numéricas de la socialización ofrecen abundantes ejemplos de ambas formas. Para un Estado cuyo aislamiento está en relación mutua con la pérdida de su prestigio político, el hecho de una

alianza es decisivo; en cambio, otras veces, determinadas ventajas económicas o políticas no pueden realizarse hasta que se ha llegado a constituir un *círculo* de inteligencias, que son necesarias *todas* para que se produzca el efecto deseado. Entre estos dos tipos se encuentra aquél en que el carácter y el éxito de la unión resultan proporcionados al número de los elementos, como suele suceder en las uniones de grandes masas.

Dentro del segundo tipo está comprendida la experiencia de que las relaciones de mando o subordinación cambian esencialmente de carácter cuando en vez de un criado, asistente o subordinado, se emplean dos. Las amas de casa — aparte la cuestión del gasto — prefieren a veces manejárselas con una criada sola, para evitar las dificultades que el número plural engendra. El criado único, movido por la necesidad natural de apoyo, procurará aproximarse a la esfera personal y al círculo de intereses del amo; pero, en cambio, ese mismo instinto le moverá a formar partido contra los señores con un segundo, pues entonces cada uno de los dos encuentra apoyo en el otro. El sentimiento de clase, con su oposición latente o consciente a los señores, sólo tendrá efectividad al aparecer el segundo criado, porque entonces se ofrecerá como lo común a ambos. En una palabra; la relación sociológica entre el superior y los inferiores, cambia totalmente tan pronto como se añade el tercer elemento; en vez de la solidaridad aparece entonces en primer término el partidismo, y en vez de acentuarse lo que une al servidor con el señor, se acentuará lo que los separa, porque la comunidad se busca por el lado del compañero y, naturalmente, los inferiores se encontrarán en el plano que constituye su oposición frente al superior común.

También es fundamental la transformación de la diferencia numérica en cualitativa, cuando para el elemento dominante de la asociación ofrece la consecuencia contraria, favorable, de serle más fácil mantener a distancia a dos subordinados que a uno solo. Los celos y competencias entre los subordinados suministrarán al jefe un instrumento de dominio que no puede tener frente a uno solo. En este sentido dice un viejo proverbio alemán: «Quien tiene un hijo, es su esclavo; quien tiene varios, su señor». En todo caso, la asociación de tres se destaca sobre la de dos como una figura completamente nue-

va. La de tres se diferencia específicamente de la de dos, hacia atras, por decirlo así, pero no hacia adelante, pues ya no hay diferencia entre ella y la de cuatro o más elementos.

Como tránsito para las formaciones particulares de tres elementos, estudiaremos la diversidad de caracteres colectivos, según que los elementos se escindan en dos o en tres partidos principales. En épocas accidentadas de la vida pública, todos suelen acogerse al lema: «el que no está conmigo, está contra mí». La consecuencia de esta situación debe ser la división de los elementos en dos partidos. Todos los intereses, convicciones e impulsos que nos ponen en relación positiva o negativa con otros, se distinguen según la vigencia que tenga en ellos aquel principio, y pueden ordenarse en una serie, que va desde la exclusión radical de todo término medio y de toda imparcialidad, hasta la tolerancia de los puntos de vista contrarios, como visiones igualmente justificadas, en una escala de actitudes que coinciden más o menos con la propia. Toda resolución que guarde relación con nuestros círculos ambientes, más o menos remotos, que nos localice en éstos, que implique para nosotros cooperación interna o externa, benevolencia o simple tolerancia, notoriedad o peligro; toda resolución de esta clase ocupa un puesto determinado dentro de aquella escala. Cada una de ellas traza alrededor de nosotros una línea ideal que o incluye o excluye decididamente a las demás o que tiene huecos en los cuales no se plantea la cuestión de dentro o fuera, o si se plantea es de tal modo que hace posible un mero contacto o una inclusión parcial, completada en una exclusión, también parcial. La cuestión de si se ofrece y el rigor con que se ofrezca el dilema de o conmigo o contra mí, no depende tan sólo de la exactitud lógica de su contenido, ni siquiera de la pasión con que el alma se adhiera a éste, sino sobre todo de la relación que el que interroga mantiene con su círculo social. Cuanto más estrecha y solidaria sea esta relación, tanto menos puede el sujeto coexistir con otros, como compañeros de igual opinión. Y cuanto más fuerte sea la unidad que un ideal imprima a todos los miembros de un partido, tanto más radical se planteará ante cada uno la cuestión del pro o del contra. El radicalismo con que Jesús formula este dilema obedece al sentimiento infinitamente fuerte de la

unidad que existe entre todos los que han recibido su nueva. Frente a esta nueva, la alternativa no se limita a pedir que sea aceptada o rechazada, sino que quiere que sea aceptada o combatida. Es esta la expresión más fuerte que cabe para designar la unidad absoluta de los que se consideran dentro y el apartamiento absoluto de los que no lo están. La lucha, la actuación en contra es siempre una *relación;* revela una unidad interna que, aunque pervertida, es más fuerte que la coexistencia indiferente o la tolerancia de las actitudes medias. Este sentimiento sociológico fundamental impulsará, pues, a la escisión de los elementos todos en *dos* partidos. En cambio, cuando falta ese sentimiento apasionado, que aspira a abarcar el todo, forzando a cada cual a colocarse en una relación *positiva* — de aceptación o de combate — con la idea o exigencia planteada; cuando cada grupo parcial se conforma con su existencia parcial, sin pretender seriamente incluir en su seno a la colectividad entera, entonces el terreno está abonado para una pluralidad de partidos, para la tolerancia de los partidos medios, para una escala de opiniones en múltiples grados. Aquellas épocas en que se mueven grandes masas, son favorables al dualismo de los partidos; excluyen el indiferentismo y amenguan la influencia de los partidos medios. Ello se comprende bien teniendo en cuenta el radicalismo, que hemos reconocido antes como el carácter de los movimientos de masa. La simplicidad de ideas con que las masas son dirigidas propende a plantear las cuestiones en la forma de un sí o un no radicales (1).

Este radicalismo, que caracteriza los movimientos de masas, no impide a veces su conversión total de un extremo a otro. Incluso es fácil de comprender que esto acontezca por motivos fútiles. Un caso *X*, que corresponde al estado de ánimo *a*, se verifica ante una masa reunida. En ésta se encuentran

(1) A través de toda la historia, las tendencias democráticas de los grandes movimientos colectivos prefieren disposiciones, leyes y principios sencillos. A la democracia le son antipáticas todas las prácticas complicadas, en que entran varias consideraciones y que tienen en cuenta diversos puntos de vista. Por el contrario, la aristocracia suele sentir horror a las leyes generales y obligatorias, concediendo el más amplio margen a las particularidades de los elementos individuales, personales, locales, objetivos.

unos cuantos individuos, o uno solo, cuyo temperamento y pasión natural se inclinan hacia *a*. A éstos les afecta vivamente el caso *X*; es agua para su molino, y se comprende que tomen la dirección de la masa, que ya está dispuesta en algún modo por el caso *X*, en favor de *a*. La masa sigue las sugestiones que proceden del sentimiento de éstos, exagerado por la ocasión. En cambio, los individuos que por naturaleza simpatizan con *b*, lo contrario de *a*, guardan silencio al encontrarse con *X*. Pero si surge algún caso *Y*, que justifique *b*, serán los primeros los que tendrán que callarse; y el juego se repetirá en la dirección de *b*, con la misma exageración. La exageración procede de que en la masa existen individuos cuya naturaleza tiende a llevar al extremo la disposición del ánimo excitado; esos individuos, por ser de momento los más fuertes e impresionantes, arrastran a la masa en la dirección que quieren; al paso que los que sustentan la disposición opuesta, mientras dura este movimiento (que no les ofrece ni a ellos ni al todo incitaciones en su dirección), se mantienen pasivos. Dicho en otros términos: el radicalismo formal de las masas, con sus variaciones fáciles, se debe a que los elementos predispuestos en distintas direcciones no dan de sí una resultante, una línea media; sino que cierto predominio momentáneo de una de las direcciones reduce *completamente* al silencio a los representantes de las otras, en vez de contribuir todas proporcionalmente a determinar la acción de la masa. Gracias a esto, la dirección que en cada momento domina no encuentra obstáculo y se precipita en el extremo. Frente a los problemas prácticos fundamentales no hay ordinariamente más que dos puntos de vista *simples;* en cambio, puede haber muchos mixtos o intermedios. Análogamente, todo movimiento *apasionado,* dentro de un grupo (desde los familiares hasta los políticos, pasando por todas las comunidades de intereses), propenderá a escindir el grupo en una pura dualidad. El «tempo» acelerado en el desarrollo de intereses, en el curso de la evolución, impulsa siempre a decisiones radicales y a separaciones resueltas. Todas las posiciones medias requieren tiempo y ocio. Las épocas tranquilas y estancadas, en donde no se tocan las cuestiones vitales, cubiertas bajo la regularidad de los intereses diarios, favorecen los matices imperceptibles y dejan

espacio a cierto indiferentismo de las personalidades, que si reinase una corriente más apasionada, serían arrastradas en la oposición de los partidos principales. La diferencia típica entre las constelaciones sociológicas, en este punto, es que existan dos o tres partidos principales. En la función del tercero, que sirve de intermedio entre dos extremos, pueden distinguirse varios grados escalonados. Aquí se trata tan sólo de una amplificación o refinamiento de la forma técnica del principio, pues la transformación radical, la que cambia fundamentalmente la forma, queda ya realizada por la adición del *tercer* partido.

Con esto están ya indicados, en lo esencial, no sólo el papel que representa el tercero, sino también las figuras que se producen entre *tres* elementos sociales. El dos representaba a un tiempo la primera síntesis y unificación, e igualmente la primera escisión y antítesis. La aparición del tercero significa el tránsito, la reconciliación, el abandono de la oposición absoluta, aunque a veces también la producción de un contraste. El número tres provoca, a mi parecer, tres formas de agrupación, que, por una parte, entre dos elementos no son posibles, y por otra parte, entre más de tres o no se producen tampoco o se limitan a ampliarse cuantitativamente sin cambiar de tipo.

1. *El imparcial y el mediador.* — Hay un hecho sociológico muy importante, que consiste en la relación común de varios elementos aislados con una potencia exterior a todos ellos, relación que crea entre dichos elementos una unidad, cuyas manifestaciones van desde la alianza de varios Estados, concertada para defenderse de un enemigo común, hasta la Iglesia invisible, que reúne en una unidad a todos los fieles por la relación de todos con Dios. Esta función socializadora de un tercer elemento ha de ser objeto de estudio más adelante, con otro motivo. Pues el tercer elemento se encuentra aquí a tal distancia de los otros dos, que no existen acciones recíprocas sociológicas propiamente dichas entre los tres elementos, sino más bien formas duales, ya que lo que constituye el caso es la relación entre los dos que se reúnen o la relación sociológica entre la unidad formada por esos dos y el centro de intereses a que ambos se refieren. Aquí, empero,

queremos tratar de tres elementos tan próximos que constituyen, duradera o momentáneamente, un grupo.

En el caso más importante de las uniones duales, en el matrimonio monogámico, el niño o los niños ejercen frecuentemente, como tercer elemento, la función de mantener unido el todo. En muchos pueblos primitivos, el matrimonio no se considera realmente perfecto o indisoluble hasta que ha nacido un hijo; y uno de los motivos por los cuales el aumento de la cultura mantiene más profunda y estrechamente ligados a los matrimonios, es que los hijos tardan más tiempo en hacerse independientes, porque exigen más largos cuidados. El fundamento del hecho primeramente mencionado está en el valor que tiene el hijo para el hombre, y en la tendencia, sancionada por la ley y la costumbre, a repudiar a la mujer estéril. Pero el resultado efectivo es que el tercero es propiamente el que cierra el círculo, ligando entre sí a los otros dos. Esto puede acontecer de dos maneras. O bien la existencia del tercer elemento crea, o fortalece, la unidad de los dos — como cuando el nacimiento de un hijo acrecienta el amor mutuo de los esposos o al menos el del marido por la mujer —, o bien la relación de cada uno de los dos con el tercero crea un vínculo nuevo e *indirecto* entre ellos, como cuando los cuidados dedicados al hijo representan un lazo que trasciende del hijo mismo, y a veces consiste en simpatías que no podrían surgir sin esa estación intermedia. Esta socialización interior que resulta de los tres elementos y a la que los dos elementos primeros se oponen aisladamente, constituye la base del hecho, ya antes observado, de que muchos matrimonios, entre los que no reina armonía interior, no desean tener hijos; manifiéstase aquí el instinto que sabe que el hijo cerrará un círculo, dentro del cual los cónyuges se encontrarán ligados más estrechamente de lo que desean, y no sólo de modo exterior, sino en las capas más profundas del alma.

Otra clase de mediación se produce cuando el tercero actúa como elemento imparcial. En semejante caso, o bien conseguirá la unión de las partes hostiles, excluyéndose él y limitándose a procurar que las dos partes desavenidas se liguen inmediatamente, o bien actuará como árbitro y procurará asumir las pretensiones contradictorias, para armonizarlas y

resolver lo que tengan de incompatible. Las desavenencias entre obreros y patronos han producido, especialmente en Inglaterra, ambas formas de solución. Así, existen Cámaras paritarias, en donde las partes eliminan los motivos de disentimiento, mediante negociaciones celebradas bajo la presidencia de una persona imparcial. Sin duda, un mediador de este género no logrará realizar la unión sino cuando ésta esté justificada, en opinión de cada una de las partes, por la relación existente entre los motivos de la contienda y las ventajas de la paz; en suma, cuando la situación real la aconseje por sí misma. La enorme probabilidad de que esta creencia se produzca entre las partes, por obra del mediador imparcial, se debe a lo siguiente — prescindiendo de la natural eliminación de las malas inteligencias, del influjo de los buenos consejos, etc. —: al exponer el árbitro imparcial las pretensiones y razones de un partido, pierden éstas el tono de pasión subjetiva que suele provocar igual apasionada réplica en el otro lado.

Resulta aquí saludable lo que en tantas ocasiones es lamentable; a saber: que el sentimiento concomitante o un contenido espiritual suele debilitarse considerablemente cuando pasa de su primer sujeto a un segundo. Por esta razón, las recomendaciones que pasan por muchas personas intermedias son con frecuencia ineficaces, aun en el caso de que su contenido objetivo llegue completamente ileso a la instancia decisiva. Y es que, al trasladarse de un sujeto a otro, se evaporan los imponderables sentimentales, que no sólo sirven para completar las razones objetivas insuficientes, sino que incluso a las suficientes imprimen impulso para su realización práctica. Este hecho, altamente importante para el desarrollo de influencias puramente espirituales, determina, en el caso sencillo de un tercer elemento mediador, que los acentos sentimentales que acompañan a las demandas desaparezcan de pronto al ser éstas formuladas por una persona imparcial, con lo cual se evita el círculo fatal que impide toda inteligencia, y que consiste en que la violencia del uno provoca la del otro, y ésta, a su vez, aumenta la del primero, y así sucesivamente sin límite ninguno. Agréguese a esto que cada partido, no sólo oye razones más objetivas, sino que tiene que expre-

sarse también con más objetividad. Pues ahora debe intentar ganar a *su* punto de vista al mediador; cosa que no puede esperar, como no sea fundándose en razones objetivas, sobre todo cuando el mediador no es árbitro, sino solamente director de las deliberaciones, y, por tanto, obligado a mantenerse siempre más allá de la decisión propiamente dicha, al paso que el árbitro acaba por ponerse definitivamente del lado de una de las partes. Dentro de la técnica sociológica no hay nada que pueda servir a la avenencia entre los partidos mejor que la objetividad, esto es, la exposición escueta de las quejas y demandas — filosóficamente diríamos: el espíritu objetivo de la opinión del partido —, de manera que las personas sólo aparezcan como sus insignificantes portavoces. La forma personal en que los contenidos objetivos viven una vida individual tiene, es cierto, más calor, más colorido, más profundidad sentimental; pero paga estas ventajas con la violencia del antagonismo que produce en los conflictos. Rebajar este tono personal es la condición para llegar a la avenencia y unión de los adversarios, sobre todo porque sólo así comprende cada partido cuáles son en realidad los puntos en que el otro ha de mantenerse irreductible. Dicho psicológicamente: se trata de reducir la forma volitiva del antagonismo a la forma intelectual; el entendimiento es siempre el principio de avenencia y en su terreno puede coexistir lo que rechazarían irreconciliables el sentimiento y las últimas decisiones de voluntad. La obra del mediador consiste en llevar a cabo esta reducción, ya expresándola por sí mismo, ya constituyendo una especie de estación central que, al trasladar de uno a otro lado los argumentos, los presenta en forma objetiva, eliminando todo lo que suele complicar inútilmente la lucha cuando transcurre sin mediador.

Para el análisis de la vida colectiva es muy importante tener presente que el fenómeno que acabamos de describir se produce constantemente en todos los grupos que constan de más de dos elementos, aunque el mediador no haya sido especialmente designado y no se dé cuenta de que obra como tal. El grupo de tres debe entenderse aquí como simple tipo y esquema, ya que, en último término, todos los casos de mediación pueden reducirse a él. No hay ninguna comunidad de tres

—desde la conversación de una hora hasta la vida de familia— en que unas veces entre estos dos y otras entre aquellos dos, no se produzca un disentimiento, nimio o grave, momentáneo ò duradero, teórico o práctico, y en que el tercero no actúe como mediador. Incontables veces acontece esto de un modo completamente rudimentario, en forma larvada, mezclada con otras acciones e influencias mutuas, de las cuales no puede separarse claramente la función de mediador. Ni siquiera es necesario que tales mediaciones se expresen en palabras: un gesto, un ademán de atención, la actitud de un individuo, son suficientes para encaminar hacia la armonía una diferencia entre otros dos, para hacer sentir lo esencialmente común en las diferencias de opiniones, para dar a éstas la forma en que resulte más fácil la avenencia. No es preciso que se trate de una contienda o lucha propiamente dicha. Las innumerables diferencias ligeras de opinión, la iniciación de un antagonismo entre dos caracteres, la aparición de oposiciones momentáneas entre intereses o sentimientos, colorean continuamente las formas oscilantes de toda convivencia. Pero la presencia del tercero, que ejerce casi inevitablemente función de mediador, determina constantemente el curso de esos matices. Y la función medianera es ejercida alternativamente por los tres elementos, ya que el flujo y reflujo de la vida común realiza esta forma en todas las posibles combinaciones.

La imparcialidad requerida por la mediación puede basarse en dos supuestos. El mediador es imparcial cuando es ajeno a los intereses y conflictos en colisión, o cuando participa igualmente de *ambos*. El primer caso es el más sencillo, el que produce menos complicaciones. En las discusiones entre obreros y patronos ingleses, por ejemplo, se ha recurrido con frecuencia a una persona imparcial, que no era ni obrero ni patrono. Es notable el rigor con que, en estos casos, se realiza la separación antes aludida, entre los elementos reales y los elementos personales de la lucha. En principio, el árbitro imparcial no tiene ningún interés personal en el asunto objeto de la divergencia. Las opiniones encontradas se presentan ante él como ante un intelecto puro, impersonal, sin afectar a ninguna capa subjetiva. En cambio, frente a las personas o complejos de personas interesadas en la lucha — para el mediador

puramente teórica —, ha de sentir éste un interés subjetivo, pues de lo contrario no asumiría las funciones de mediador. Por consiguiente, hay aquí un mecanismo puramente objetivo, que entra en movimiento a impulsos de un calor subjetivo. El desinterés personal respecto del sentido objetivo de la lucha y, al mismo tiempo, el interés por su aspecto subjetivo, colaboran a caracterizar la posición del árbitro imparcial, que será tanto más apropósito para su función, cuanto más desarrollados estén en su persona cada uno de estos dos aspectos, los cuales, al propio tiempo, han de coexistir y actuar en unidad.

Más complicada es la posición del mediador imparcial cuando lo que le cualifica para tal función es el hecho de participar igualmente de los intereses opuestos, en vez de hallarse apartado de ellos. Mediaciones de este género se producen frecuentemente cuando una persona pertenece, en sentido local, a un círculo de intereses distinto de aquel a que pertenece por su profesión. Así, en épocas anteriores, los obispos intervenían a veces entre el señor de su diócesis y el Papa; así, el funcionario administrativo, que conoce perfectamente los intereses especiales de su distrito, será el mediador indicado cuando se produzca una colisión entre aquéllos y los intereses generales del Estado; del mismo modo sucede con frecuencia que la combinación de imparcialidad, y al propio tiempo de interés, que se requiere para mediar entre dos grupos locales, se encuentra en personas que, procediendo de uno de ellos, vive en el otro. En estos casos la posición del mediador es difícil, porque no se puede apreciar con absoluta certeza la igualdad de su interés por ambos contendientes, el equilibrio perfecto de su actitud; y así resulta que, frecuentemente, sospechan de él *las dos* partes. Una situación más difícil, y a veces trágica, surge cuando no son intereses concretos los que el tercero tiene de común con uno y otro partido, sino que es su personalidad *entera* la que está en ambos. Este caso asume su forma extrema cuando el asunto que ha provocado la lucha no puede objetivarse bien y el sentido real de la contienda no es propiamente sino pretexto o causa ocasional de profundas diferencias personales. En este caso, el tercero, ligado estrechamente a las dos partes, ya por el amor, ya por el deber, bien por el destino o por el hábito, puede resultar mucho más *des-*

trozado interiormente que si se pronunciara por uno de los dos bandos; tanto más cuanto que, en estos casos, el mediador no puede lograr generalmente sus propósitos de que la balanza no se incline ni a un lado ni a otro, porque no le queda el recurso de reducir el conflicto a una contraposición objetiva. Éste es el tipo de muchos conflictos familiares. El mediador, cuando su imparcialidad consiste en hallarse alejado igualmente de los dos contendientes, resuelve con relativa facilidad su problema. Pero la situación del que está igualmente próximo a las dos partes es mucho más difícil y le hace caer personalmente en las alternativas más dolorosas. Por eso, cuando el mediador es elegido, se preferirá, en igualdad de condiciones, al igualmente desinteresado, mejor que al igualmente interesado. Así, por ejemplo, en la Edad Media, algunas ciudades italianas solían buscar sus jueces en otras ciudades, para estar seguras de su imparcialidad frente a las disensiones intestinas.

Esto nos señala el tránsito a la segunda forma de avenencia, mediante el tercero imparcial: el arbitraje. Mientras el tercero actúa como simple mediador, el término del conflicto está en manos de las partes mismas. Pero al elegir un árbitro, las partes se desprenden de este poder decisivo; es como si hubieran encarnado en el árbitro su voluntad de reconciliación. Con lo cual, éste adquiere particular relieve y notoria fuerza frente a los elementos en lucha. El nombramiento voluntario de un árbitro, a quien nos sometemos *a priori*, supone una mayor confianza subjetiva en la objetividad del juicio, que ninguna otra forma de decisión. Ante el tribunal del Estado, la acción del *demandante* supone, sí, la confianza en la decisión justa (pues por justa entiende la que le favorece a él); mas el demandado, en cambio, tiene que entrar en el pleito, crea o no crea en la imparcialidad del juez. Pero como se ha dicho, el arbitraje sólo se produce cuando existe esa confianza en *ambos* contendientes. En principio, la mediación se diferencia claramente del arbitraje por la distinción indicada; y cuanto más oficial sea la acción de reconciliación, tanto más habrá que atenerse a esta diferencia, desde las luchas entre capitalistas y trabajadores ya mencionadas, hasta las de la gran política, en la cual los «buenos oficios» interpuestos por un Gobierno en un conflicto entre otros dos, son cosa muy dis-

tinta del arbitraje, confiado a veces al soberano de un tercer país. En la vida privada diaria, donde los grupos típicos de a tres ponen constantemente a uno de los miembros en disensión expresa o latente, total o parcial, con respecto a los otros dos, se producirán muchos grados intermedios; teniendo en cuenta la inagotable variedad de las relaciones posibles, el llamamiento de las partes a un tercero, o su iniciativa voluntaria, o incluso impuesta, para procurar la avenencia, provocarán con frecuencia casos en que no se pueda separar el elemento de la mediación del arbitraje. Para comprender el tejido real de las sociedades humanas y su abundancia y movilidad indescriptibles, lo esencial será afinar la mirada para descubrir esos indicios y esas transiciones, para percibir las formas de relación que apenas indicadas desaparecen, para advertir sus figuras embrionarias y fragmentarias. Los ejemplos en que se representan puros cada uno de los conceptos correspondientes a estas formas de relación son, sin duda, instrumentos indispensables de la Sociología; pero frente a la vida real de la sociedad se comportan como las formas aproximadamente exactas, que sirven de ejemplo a los teoremas geométricos, frente a la infinita complicación de las realidades materiales.

En conjunto, la existencia del tercero imparcial sirve a la conservación del grupo. Como representante en cada caso de la energía intelectual, frente a los partidos dominados momentáneamente por la voluntad y el sentimiento, complementa, por decirlo así, los partidos, llevándolos a la plenitud de la unidad espiritual que alienta en la vida de los grupos. Es, por una parte, el freno que detiene el apasionamiento de los otros; por otra parte, dirige el movimiento del grupo total cuando el antagonismo de los elementos contendientes amenaza paralizar sus fuerzas. Sin embargo, este efecto puede trocarse en lo contrario. Por las razones indicadas, los elementos más inteligentes de un grupo serán los que más se inclinen a la imparcialidad, porque el entendimiento frío suele hallar en ambos lados luz y sombra, y su justicia objetiva no se inclina fácilmente de un lado sólo. Por eso, a veces los elementos más inteligentes quedan apartados de la influencia sobre la decisión de los conflictos, cuando justamente sería más conveniente su intervención. Estos elementos inteligentes deberían ser los

que, cuando los grupos se plantean el dilema entre el sí y el no, arrojasen su peso en la balanza, que probablemente inclinarían del lado justo. Cuando, pues, la imparcialidad no sirva para la mediación práctica, determinará, por su combinación con la intelectualidad, que la decisión quede abandonada a los elementos más insensatos, o por lo menos a los más interesados del grupo. Por eso, si la conducta imparcial, como tal, es tantas veces — desde Solon — desaprobada, débese a un sano instinto social, y a un profundo sentimiento de lo que al todo le conviene, mucho más que a la sospecha de cobardía, que con frecuencia alcanza a la imparcialidad, a veces, empero, injustamente.

Es evidente que la imparcialidad como alejamiento equidistante o como interés igual hacia los dos contendientes, puede mezclarse como las más variadas relaciones que se den entre el tercero y los otros dos, o con la totalidad del grupo. El hecho, por ejemplo, de que el tercero, conviviendo con los demás en un grupo, aunque apartado de sus conflictos, sea arrastrado a éstos, pero ostentando el sello de la independencia frente a los partidos ya existentes, puede servir mucho a la unidad y equilibrio de los grupos. En esta forma sociológica prodújose en Inglaterra la primera participación del tercer estado en los negocios públicos. Desde la época de Enrique III la política estaba irrevocablemente ligada a la colaboración de los grandes barones, a quienes competía, junto con los prelados, consentir los impuestos; el complejo de estos dos estados era poderoso frente al rey, y a veces hasta superior. Pero en vez de una colaboración fecunda entre ellos y la corona, surgieron incesantes discusiones, abusos, alternativas de poder, choques. Llegó un momento en que ambos partidos sintieron que sólo podía poner remedio a esta situación el ingreso de un tercer elemento, constituído por los vasallos y hombres libres de los condados y las ciudades que hasta entonces habían estado alejados de toda intervención en los negocios públicos. Al reunirse sus representantes en concilio — el comienzo de la Cámara de los Comunes —, el tercer elemento ejerció una doble función. Convirtió el gobierno en un reflejo real de la totalidad del Estado, y funcionó como una instancia que se hallaba, frente a los anteriores partidos, en una

situación en cierto modo objetiva; con lo cual contribuyó a dirigir armónicamente al servicio del Estado las dos fuerzas que antes se desgastaban en mutuas luchas.

2. *El «tertius gaudens».* — En las combinaciones hasta aquí enumeradas, la imparcialidad del tercer elemento servía o dañaba al grupo como totalidad. Tanto el mediador como el árbitro quieren salvar la unidad del grupo, en peligro de romperse. Pero el tercero imparcial puede evidentemente utilizar la superioridad de su posición en pro de intereses puramente egoístas. Mientras en las dos primeras figuras se comportaba como medio para los fines del grupo, aquí, por el contrario, convierte las relaciones mutuas entre los partidos y entre él y los partidos en un medio para sus propios fines. No se trata siempre, en este caso, de organizaciones anteriormente consolidadas, en cuya vida social surja este acontecimiento junto a otros. Muchas veces, la relación entre las partes y el tercero imparcial es creada *ad hoc*. Elementos que no forman unidad de acción recíproca pueden entrar en lucha; un tercero, sin relación hasta entonces con los antagonistas, puede aprovechar espontáneamente las probabilidades que esta lucha le ofrece como elemento imparcial; y de este modo es posible que se produzca una acción recíproca fugitiva, cuya vivacidad y riqueza de formas no guardan proporción, para cada elemento, con la brevedad de su existencia.

Mencionaré dos formas del *tertius gaudens*, sin entrar en detalles, porque en ellas no se ofrece de un modo bastante característico la acción recíproca dentro de los grupos de tres, de cuyas formaciones típicas tratamos ahora. Acaso lo más característico sea cierta pasividad, bien de los dos contendientes, bien del tercer elemento. Puede ocurrir, en efecto, que la ventaja obtenida por el tercero consista en que los otros dos se neutralizan mutuamente, permitiéndole así embolsarse una ganancia que de otro modo le hubieran disputado. En este caso, la desavenencia produce una paralización de fuerzas que, si pudieran, se volverían contra el tercero. La situación, en realidad, suprime aquí la acción recíproca entre los tres elementos en vez de crearla, sin que por esto dejen de producirse los resultados más sensibles para todos. Al estudiar la próxima forma de asociación entre tres, hablaremos de

cómo esta situación se produce intencionadamente. Puede ocurrir, en segundo lugar, que el tercero obtenga ventaja, por que la acción de uno de los contendientes, aunque dirigida al logro de sus propios fines, se la produzca, sin que el favorecido necesite tomar por su parte iniciativa alguna. El ejemplo típico de este caso son los beneficios que hace un partido a un tercero, sólo por molestar al partido contrario. Así las leyes inglesas de protección obrera surgieron al principio, en parte, por el rencor de los tories contra los fabricantes liberales. También se explican de este modo muchas empresas de beneficencia, debidas a una pugna de popularidad. El hacer bien a un tercero para molestar a un segundo supone una intención particularmente mezquina y perversa. Nada como esta explotación del altruísmo subraya tan claramente la indiferencia frente al carácter moral del beneficio a otros. Y es doblemente significativo que la finalidad de molestar al adversario pueda lograrse lo mismo favoreciendo a sus amigos que a sus enemigos.

Las formaciones esenciales en este terreno se producen cuando el tercero, por su parte, se dirige hacia uno de los partidos para prestarle ayuda práctica (es decir, no en una actitud puramente intelectual y objetiva como el árbitro), y obtener así ganancia mediata o inmediata. Dentro de esta forma se encuentran dos figuras fundamentales: unas veces dos partidos son enemigos entre sí, y por serlo, buscan en competencia el favor del tercero; o bien dos partidos buscan el favor del tercero, y por esta razón son enemigos. Esta diferencia vale especialmente en el desarrollo ulterior de esta figura. Cuando una hostilidad previa impulsa a ambos partidos a buscar el favor del tercero, la decisión de esta competencia, la resolución del tercero en pro de uno de los partidos, significa el comienzo de la lucha. Por el contrario, cuando dos elementos se esfuerzan por obtener el favor de un tercero y ello constituye el fundamento de su antagonismo, la donación definitiva de este favor — que es aquí objeto y no medio de lucha — significa la terminación de ésta; la decisión se ha producido y la hostilidad carece ya prácticamente de objeto. En ambos casos, la ventaja de la imparcialidad, con que el tercero se presenta inicialmente a los otros dos, estriba en que puede imponer las

condiciones de su resolución. Si por cualquier motivo no puede imponer estas condiciones, entonces no saca completo provecho de la situación. Así ocurre en uno de los casos más frecuentes del segundo tipo: la competencia entre dos personas del mismo sexo por obtener el favor de una persona del sexo contrario. En este caso, la decisión de la última no depende, en general, de su voluntad, en el mismo sentido que la de un comprador ante varias ofertas o la de un príncipe entre varios solicitantes, sino que viene determinada por sentimientos que no están a merced de la voluntad, y que de antemano inhiben toda elección. Por eso, aunque sólo en casos excepcionales median aquí ofertas encaminadas a determinar la elección, sin embargo, la situación es la del *tertius gaudens,* bien que esta situación no pueda ser aprovechada por completo. El ejemplo más amplio del *tertius gaudens* es el público comprador en una economía de competencia libre. La lucha de los productores por conquistar al comprador coloca a éste de una independencia casi completa de los proveedores individuales — aunque depende de la total comunidad de dichos proveedores, que pueden coaligarse invirtiendo al punto la relación — y le permite ajustar su compra según sus exigencias respecto a calidad y precio de la mercancía. Su situación tiene además la singular ventaja de poner a los productores en el trance de adelantarse inclusive a esas exigencias, procurando adivinar los deseos inexpresados o inconscientes del consumidor, sugiriéndole otros que no tiene o habituándole a ellos. Desde el primero de los casos mencionados — el de la mujer colocada entre dos pretendientes, caso en el cual, por depender la decisión, no de la conducta, sino de la personalidad misma de los rivales, la mujer que elige no suele poner condiciones, y, por consiguiente, no explota la situación —, hay una serie continua de formas que llegan hasta el tráfico de mercancías a la moderna, en donde desaparece enteramente la personalidad, y la ventaja del que elige llega tan lejos, que las partes le permiten exaltar al máximo sus condiciones. Este último caso es el más provechoso para el *tertius gaudens*.

La historia de toda asociación, desde las que se forman entre Estados hasta las que se producen entre miembros de una familia, suele ofrecer ejemplos de la otra figura, de aque-

lla en la cual una hostilidad, que originariamente no se refiere al tercero, impulsa a los contendientes a buscar en competencia el auxilio de este tercero. El sencillo proceso de esta forma adquiere un particular interés sociológico, con la siguiente modificación: Para obtener la situación ventajosa, la fuerza que ha de manejar el tercero no necesita ser cuantiosa, en relación con la de los dos partidos hostiles. La cuantía de esa fuerza está determinada exclusivamente por la relación en que estén unas con otras las fuerzas *de los dos partidos* hostiles. Lo que importa es, evidentemente, que la intervención del tercero, al lado de uno de los dos, dé a éste el predominio. Así, pues, cuando los dos poderes hostiles son casi iguales, basta un mínimo de incremento para decidir definitivamente la cuestión por un lado. Así, sucede con frecuencia que pequeños partidos parlamentarios adquieren una gran influencia, no por su propia importancia, sino porque las fuerzas de los grandes partidos están aproximadamente equilibradas. Donde quiera que decidan las mayorías y donde, por tanto, todo depende, a veces, de un solo voto, existe la posibilidad de que partidos completamente insignificantes impongan las condiciones más tiránicas a cambio de su apoyo. Lo propio puede acontecer en la relación de los Estados pequeños con los grandes que se encuentran en lucha. Lo que importa es que las fuerzas antagónicas se paralicen mutuamente, con lo cual la posición del tercero, por débil que éste sea, adquiere un valor ilimitado. Elementos por sí mismos fuertes no se aprovecharán menos, como es natural, de esta situación.

Sin embargo, en algunas colectividades, como, por ejemplo, en los partidos que viven una vida muy desarrollada, es ello difícil, justamente porque los grandes partidos suelen moverse dentro de módulos fijos objetivos, y suelen tener regladas sus relaciones, lo que les impide disfrutar de la plena libertad de decisión necesaria para obtener todas las ventajas que implica la postura del *tertius gaudens*. Gracias a circunstancias particulares muy favorables, ha podido el partido alemán del centro, en los últimos decenios, librarse de esta limitación. Lo que fortalece extraordinariamente su postura es que su programa no le señala una norma fija más que en algunos asuntos parlamentarios. Respecto de los otros, puede decidir con plena

libertad, tan pronto en un sentido como en otro; puede resolverse en pro o en contra de las aduanas protectoras, en pro o en contra de las leyes obreras, en pro o en contra de los gastos militares, sin faltar por ello a su programa. En todos estos casos le es posible hacer de *tertius gaudens* entre los demás partidos. No se le ocurrirá a ningún agrario pedir el apoyo de los social-demócratas para imponer un arancel aduanero al trigo, pues sabe que el partido social-demócrata es contrario a estos aranceles. Ningún liberal pedirá ni pagará el apoyo de los socialistas para combatir unos aranceles, porque sabe que el programa del partido socialista coincide ya con este propósito. En cambio, los agrarios y los liberales pueden acudir al centro, que está en condiciones de poner precio a su decisión, precisamente por no tener programa fijo en estos asuntos.

Por otra parte, para un factor de suyo fuerte, la situación del *tertius gaudens* resulta a veces provechosa, porque le ahorra el despliegue efectivo de sus fuerzas. Las ventajas del *tertius gaudens* resultan entonces, no sólo de una lucha real, sino simplemente de una relación tirante o antagonismo latente entre los otros dos pattidos. El *tertius gaudens* produce sus efectos por la simple *posibilidad* de decidirse en pro de uno o de otro, aunque no se llegue a un choque serio. En el paso de la Edad Media a la Moderna, la política inglesa se caracteriza por el hecho de no buscar en el Continente territorios y señoríos, sino procurar disponer de una fuerza que, potencialmente, decidiese entre las de los reinos continentales. Ya en el siglo XVI se decía que Francia y España eran los platillos de la balanza europea, e Inglaterra *the tongue or the holder of the balance*. Los obispos de Roma elaboraron cuidadosamente este principio formal, en su evolución hasta León *el Grande*, obligando a los partidos de la Iglesia a reconocerles la jerarquía de poder decisivo. Desde los primeros tiempos, los obispos que tenían desavenencias dogmáticas u otras, con otros obispos, se dirigieron en busca de protección al colega romano; éste, en principio, se ponía siempre de parte del solicitante. Al contradíctor no le quedaba, pues, otro recurso que dirigirse también al obispo de Roma, para no tenerle de antemano en contra suya. De este modo, el obispo romano fué adquiriendo la prerrogativa y la tradición

de última instancia. Con particular pureza e intensidad se desarrolla en el aspecto del *tertius gaudens* eso que pudiera llamarse la lógica sociológica de la situación de tres, cuando dos de ellos sostienen una lucha.

Pero la ventaja que nace para el tercero de encontrarse con otros dos en una relación de igual independencia y, por tanto, determinante, no depende necesariamente de que entre aquellos dos reine hostilidad. Basta conque exista entre ellos cierta diversidad, cierta diferencia, cierto dualismo cualitativo. Tal es propiamente la forma general del tipo, siendo la hostilidad de los elementos un caso, aunque quizá el más frecuente. Es muy característica la siguiente ventaja que para un tercero resulta de la mera dualidad: Si B está obligado a hacerle a A una prestación determinada y esta obligación se traslada de B a C y a D, entre los cuales ha de repartirse, es fácil que A sienta la tentación de imponer a cada uno de ellos un poco más de la mitad, para disfrutar de algo más que antes cuando la obligación radicaba en una persona sola. En 1751, el Gobierno de Bohemia tuvo que prohibir que al dividirse las suertes de los campesinos, el señor impusiese a cada una de las partes más de lo que según las prestaciones feudales totales le correspondiese por su tamaño. Al dividirse entre dos la obligación, surge la idea de que de todas maneras cada uno tiene que prestar menos que aquél sobre quien pesaba toda la carga; el cálculo exacto de la cuota se deja a un lado y fácilmente es superado.

Si aquí la ventaja del tercero resulta, por decirlo así, del mero hecho numérico de la dualidad, de la no unidad de las partes, en el caso que sigue se produce en virtud de una dualidad determinada por diferencias cualitativas. El poder judicial del rey de Inglaterra después de la conquista normanda tuvo una extensión inaudita para la Edad Media germánica. Esto se explica porque Guillermo *el Conquistador* encontró establecidos los derechos de la población anglosajona, que en principio tenía que respetar, mientras por otra parte sus normandos traían los derechos de su patria; estos dos complejos jurídicos no armonizaban, no producían una unidad del derecho popular ante el rey, y éste, dada la unidad de sus intereses, podía colocarse entre ambos y anularlos en gran medi-

da. En el antagonismo de las dos naciones — no sólo porque luchaban constantemente entre sí, sino porque su diversidad dificultaba una afirmación común del derecho — halló un punto de apoyo el absolutismo, cuyo poder comenzó a decrecer tan pronto como las dos nacionalidades se fundieron realmente en una sola.

La situación favorable del tercero desaparece, pues, en el momento en que los otros dos se unen, es decir, cuando la agrupación pasa de nuevo de tres a dos. Es instructivo, no sólo para este problema particular, sino para la vida de los grupos en general, el observar que este resultado puede conseguirse también sin unión personal o fusión de intereses, en cuanto que el objeto del antagonismo queda sustraído a las pretensiones subjetivas, merced a una fijación objetiva del motivo de desavenencia. Esto aparece claro en el caso siguiente: La industria moderna conduce a una constante confusión de los límites entre los diversos oficios, y crea labores nuevas que no pertenecen a ninguno de los oficios existentes, lo cual produce, especialmente en Inglaterra, frecuentes conflictos de competencia entre las diversas categorías de obreros. En las grandes explotaciones hay constantes disputas acerca de a quién corresponde un trabajo determinado, si a los carpinteros o a los ebanistas, a los hojalateros o a los herreros, a los caldereros o a los ajustadores, a los albañiles o a los tejadores. Cada oficio abandona el trabajo tan pronto como cree que otro se encarga de faenas que le corresponden. La contradicción insoluble consiste en que se quieren determinar derechos subjetivos en objetos que, por su naturaleza, están sometidos a flujo continuo. Semejantes conflictos entre los trabajadores han comprometido a menudo gravemente su posición frente al patrono. Éste saca una ventaja moral de que la huelga de sus trabajadores sea a consecuencia de sus disensiones interiores, produciendo con ello daños incalculables; y por otra parte, está en situación de oprimir a su arbitrio a cualquiera de los oficios, amenazándole con ocupar a otro en el trabajo discutido. El interés económico que tiene cada oficio en no dejar que se merme su trabajo obedece al temor de que el competidor lo haga más barato y eventualmente deprima el salario pagado por dicho trabajo. Por esa razón se ha pro-

puesto como único remedio posible que los Sindicatos, de acuerdo con los patronos unidos, fijen el salario tipo para cada trabajo determinado, dejando luego al arbitrio de los últimos el determinar qué clase de trabajadores han de emplear en cada faena; así el excluído no teme ya que se le produzca daño en su interés económico. La objetivación del motivo de la lucha priva al patrono de la ventaja que tenía; ya no puede el patrono deprimir el salario oponiendo uno a otro ambos partidos, aunque le queda la elección entre los distintos oficios. Pero ésta ya de nada le sirve. La anterior indistinción entre el elemento personal y el objetivo ha quedado suprimida, y aunque el patrono continúa estando en la situación formal del *tertius gaudens*, la fijación objetiva del salario le impide explotar las posibilidades de esa situación.

Muchas de las luchas mencionadas aquí y en la figura anterior han debido contribuir a crear o fortalecer la posición preeminente de la Iglesia entre los poderes profanos de la Edad Media. En el estado de inquietud y lucha constante que existía entre las grandes y pequeñas organizaciones políticas, el único poder estable, venerado o temido por todos los partidos, tenía que conseguir un predominio incomparable. Incontables veces sólo la estabilidad del tercero en medio de los estadios cambiantes de la lucha, sólo la independencia del tercero respecto a la materia de la discusión, en torno de la cual oscila el alza y baja de los partidos, le proporciona el predominio y las posibilidades de adquirir ventajas. Cuanto más violenta sea y, sobre todo, cuanto más tiempo dure la lucha de los partidos, haciendo vacilar sus posiciones, tanto más alto, respetado y afianzado vivirá, *ceteris paribus*, el tercero, por *el hecho meramente formal* de su robustez y permanencia. De esta constelación, que puede observarse donde quiera, no hay sin duda ejemplo tan gigantesco como el de la Iglesia católica. Agréguese para la caracterización general del *tertius gaudens* en todas sus formas, que entre las causas de su predominio está ya la simple diferencia entre las energías espirituales que aportan en la relación el tercero y los otros. Ya hemos dicho antes que el tercero imparcial representa más bien la intelectualidad, al paso que los contendientes representan más bien el sentimiento y la voluntad. El tercero, por

tanto, cuando quiere explotar egoístamente su situación, se encuentra en posición dominante, a una altura ideal, por decirlo así, y obtiene las ventajas exteriores que surgen en cada complicación para el que no toma parte en ella de un modo sentimental. Y aun cuando el tercero desprecie la explotación práctica de su imparcialidad y de sus fuerzas no empeñadas en la contienda, sino siempre disponibles, la situación le producirá al menos el sentimiento de una leve superioridad irónica sobre los partidos que por tan indiferente premio exponen tanto en el juego.

3. *Divide et impera.* — En todas estas combinaciones de a tres tratábase de una escisión ya existente entre dos elementos, y de la cual el tercero se aprovecha. Queda por considerar ahora un caso particular, que se distingue de los anteriores sólo por un matiz, que, en realidad, no siempre puede apreciarse. Es el caso en que el tercero produce voluntariamente la desavenencia para obtener así una situación dominante. Hay que tener en cuenta también aquí que el número de tres no es más que el número mínimo de elementos necesarios para que se produzca esta formación, por lo cual puede servirnos de esquema sencillo. Se trata, pues, de que dos elementos están unidos originariamente frente a un tercero, el cual sabe mover unas contra otras las fuerzas aliadas contra él. El resultado será o que los dos elementos se mantengan en equilibrio, de manera que el tercero pueda perseguir su provecho, sin que le estorbe ninguno de los otros dos, o que los dos elementos se debiliten mutuamente de tal manera que ninguno pueda resistir al predominio del tercero. Voy a caracterizar algunos de los grados de la escala en que pueden ordenarse estas combinaciones.

El más sencillo se da cuando un poder superior impide la unión de elementos que todavía no aspiran positivamente ser fuertes, pero que acaso pudieran hacerlo. Figuran, sobre todo, en este capítulo, las prohibiciones legales de asociaciones políticas, tanto de asociaciones en general como de sociedades entre asociaciones, cada una de las cuales está autorizada. La mayoría de las veces no existe ningún temor preciso. Ningún peligro visible amenaza al poder dominante por parte de estas asociaciones. Lo que se teme es la forma misma de

la asociación, que puede llegar a adquirir un contenido peligroso. Expresamente dice Plinio, en su correspondencia con Trajano, que los cristianos eran peligrosos por constituir una asociación, siendo, por lo demás, totalmente inofensivos. El hecho empírico de que las tendencias revolucionarias, o en general encaminadas a la transformación de lo existente, adopten la forma de asociación del mayor número posible de interesados, ha sido la causa de que se invierta la proposición, cometiendo un error lógico, bien que explicable psicológicamente, y se diga: Todas las asociaciones tienen una tendencia hostil a los poderes dominantes. La prohibición se funda, pues, por decirlo así, en una posibilidad de segundo grado. No sólo las asociaciones prohibidas se encuentran en el grado de mera posibilidad, puesto que no existen, ni aun siquiera a veces en la mente de los individuos, sino que también los peligros, en cuya previsión se dicta la prohibición, permanecerían en el terreno de lo posible, aun después de realizada la asociación. Por consiguiente, en la forma de prohibición de asociaciones, el *divide et impera* se presenta como la profilaxis más sublimada que cabe imaginar por parte de uno de los elementos contra las posibilidades que puedan surgir de la unión de los otros. Esta forma preventiva puede repetirse formalmente cuando la mayoría, que se presenta frente al uno, consta de los diversos elementos de poder de una y la misma personalidad. La monarquía anglonormanda cuidaba de que, en la época feudal, los señoríos estuviesen lo más diseminados posible; algunos de los más poderosos vasallos estaban distribuídos entre 17 a 21 condados. Gracias a este principio de partición local, los señoríos de los vasallos de la Corona no pudieron consolidarse y llegar a ser grandes cortes soberanas, como en el Continente. Así, cuando en los primeros tiempos se repartían territorios entre los hijos del soberano, los trozos que se atribuían a cada uno eran repartidos lo más abigarradamente posible, para impedir una separación completa. La idea unitaria del Estado quería salvar su soberanía diseminando, desmigajando cada poder parcial, que, de haber dispuesto de un territorio unido, se hubiera separado fácilmente.

Los obstáculos profilácticos a las asociaciones se hacen

más radicales cuando existe ya una aspiración directa hacia ellas. A este tipo pertenece el hecho — complicado, sin duda, con otros motivos — de que, en general, los patronos se nieguen resueltamente a tratar acerca de cuestiones de salario o de otro género con intermediarios no pertenecientes a sus propios trabajadores. De este modo, no sólo impiden que los trabajadores se fortalezcan, ligándose a una persona que nada tiene que esperar ni que temer del patrono, sino que dificultan también la acción uniforme de los trabajadores de distintos establecimientos cuando esta acción se propone, por ejemplo, la implantación de tarifas colectivas de salario. Al rechazar al intermediario, que podría tratar al mismo tiempo por varias agrupaciones de trabajadores, el patrono impide la peligrosa inteligencia entre los obreros. Cuando se advierten aspiraciones hacia tal asociación, el impedirlo a tiempo es considerado tan importante, que con frecuencia las sociedades patronales imponen a sus miembros la obligación reglamentaria de exigir el aislamiento de los obreros en todo conflicto y negociación. En la historia de los sindicatos ingleses, especialmente en el último cuarto del siglo XIX, constituyó un gran progreso el hecho de poner coto a la explotación de este *divide* por los patronos, mediante una instancia impersonal. Se comenzó por conferir a las sentencias arbitrales de personas imparciales validez por encima del caso individual. De aquí derivó pronto una regla general sobre las negociaciones, aunque fueran celebradas individualmente entre el patrono y sus obreros; éste es, evidentemente, un grado intermedio para llegar al contrato colectivo, que abarque el oficio total, comprendiendo a todos los interesados en él. De este modo desaparece la práctica del *divide*.

Más allá de la mera profilaxis llegan los intentos de los soberanos constitucionales para impedir, por medio de disensiones en el Parlamento, la formación de mayorías incómodas. Sólo mencionaré un ejemplo, de interés fundamental por su radicalismo. En el reinado de Jorge III, la corte inglesa tomó la costumbre de declarar todo género de partidismo intolerable e incompatible con el bien del Estado, fundándose en que sólo la persona aislada y su capacidad individual podía prestar servicios políticos. Puesto que la actividad específica

de aquellas pluralidades consiste en dictar leyes y orientaciones generales, declararon que lo que hacía falta era *men, not measures*. De esta manera, el sentido práctico de la individualidad fué utilizado frente a las acciones de las mayorías, y con la identificación un tanto desdeñosa de la pluralidad social con la generalidad abstracta, se quiso deshacer aquélla en sus átomos, como lo único real y eficaz.

La escisión de los elementos toma la forma activa en vez de la prohibitiva, cuando un tercero siembra celos entre ellos. No me refiero todavía a los casos en que el tercero produce choques entre los otros dos para crear, a costa de ellos, un nuevo orden de cosas. Trátase ahora de las frecuentes tendencias conservadoras que se manifiestan cuando el tercero quiere mantener una prerrogativa ya existente, evitando, por medio de los celos que siembra entre los otros, una coalición temible, o al menos el progreso de esta coalición, si ya está iniciada. Con particular finura parece haberse hecho uso de esta técnica en un caso que se refiere del antiguo Perú. Era costumbre general de los incas dividir las tribus conquistadas en dos mitades aproximadamente iguales, poniendo al frente de cada una un jefe, *con una leve diferencia de rango entre los dos*. Era éste, en efecto, el medio más adecuado para provocar una rivalidad entre estos cabecillas, impidiendo toda acción conjunta del territorio sometido. La igualdad o una gran diferencia de rango se hubieran prestado mejor para una acción común; aquélla, porque hubiera sido más fácil establecer una partición efectiva de la jefatura, y porque, cuando es necesaria la subordinación, son justamente los pares los que con más facilidad se someten a esta necesidad técnica; ésta, porque la jefatura de uno solo no hubiera tropezado con la oposición del otro. En cambio, una leve diferencia de rango es la más favorable para impedir una relación orgánica y satisfactoria en la unión temida; pues el uno, basándose en su *plus*, reclamará, indudablemente, el predominio incondicional, y el *minus* del otro no será suficiente para refrenar en él análoga ambición.

El principio de la repartición desigual de algún valor, utilizando como medio para el *divide et impera* los celos así producidos, es una técnica muy usada, contra la cual, por

otra parte, ofrecen protección igualmente fundamental ciertos estados sociológicos. Se ha intentado azuzar unos contra otros a los indígenas australianos, repartiéndoles dones desiguales, para luego dominarlos más fácilmente. Pero el intento ha fracasado siempre, a causa del comunismo que practican las hordas. Éstas repartían por igual entre todos los miembros los dones, sin fijarse en quién los recibía. Además de los celos, la desconfianza se utiliza también como medio psicológico para contener la formación de asociaciones y conjuras en grandes masas. El que utilizó con más eficacia este medio fué el Gobierno veneciano, invitando en gran escala a los ciudadanos a denunciar a cualquier sospechoso. Nadie estaba seguro de que su amigo más íntimo no estuviese al servicio de la inquisición de Estado, con lo cual se cortaban de raíz los planes revolucionarios, que presuponen siempre la confianza mutua de un número considerable de personas, hasta el punto de que en la historia de los últimos tiempos de Venecia apenas se registran rebeliones francas.

La forma más radical del *divide et impera,* el desencadenamiento de un estado positivo de lucha entre dos elementos, puede tener su intención, tanto en la relación del tercero con ambos, como en la relación del tercero con objetos situados fuera. Lo último sucede, por ejemplo, cuando uno de tres pretendientes a un cargo consigue enconar de tal modo a los otros dos, uno contra otro, que, gracias a las murmuraciones y calumnias que ponen en circulación mutuamente, se inhabilitan el uno al otro. En todos los casos de este tipo el arte del tercero se revela en la distancia a que sabe situarse de la acción por él desencadenada. Cuanta más habilidad tenga para dirigir la lucha, moviendo hilos invisibles; cuanto mejor sepa encender el fuego de modo que arda sin necesidad de atizarlo, tanto más probable será que la lucha de los otros dos prosiga violenta y resueltamente hasta su mutuo aniquilamiento y hasta que el precio de la lucha, o los objetos valiosos de que se trata, caigan en sus manos como por sí solos. También en esta técnica fueron maestros los venecianos. Para apoderarse de los bienes que poseían los nobles en la Terraferma, emplearon el medio de conceder títulos de alta nobleza a nobles modernos o de menor rango. La indignación que

esto produjo entre los nobles antiguos y más distinguidos dió constante ocasión a pendencias y luchas entre ambos partidos, lo que permitía al Gobierno veneciano confiscar los bienes de los culpables con todas las de la ley. Precisamente en casos de estos, en que la unión de los elementos desavenidos contra el opresor común sería de la más clara utilidad, se ve muy bien que una condición general del *divide et impera* consiste en que las enemistades no tienen su única razón suficiente en la oposición de intereses reales. Cuando existe en el alma un deseo de hostilidad en general, un antagonismo que busca pasto, es fácil sustituir por otro completamente distinto el adversario contra el cual la enemistad tendría sentido y finalidad. El *divide et impera* exige de sus artistas que, azuzando, calumniando, adulando, despertando esperanzas, etc., produzcan ese estado general de excitación y ese deseo de lucha, dado el cual, es posible insinuar otro adversario que propiamente no estaba indicado. El tercero, contra quien, realmente, debería ir la hostilidad de los otros dos, puede hacerse como invisible entre ellos, de modo que el choque no sea contra él, sino entre los dos.

Cuando el fin que el tercero se propone no es un objeto, sino el dominio inmediato sobre los otros dos elementos, son esenciales dos puntos de vista sociológicos: 1.° Ciertos elementos están constituídos de tal manera que sólo pueden ser combatidos eficazmente por otros del mismo género. La voluntad de someterlos no halla inmediatamente ningún punto de apoyo a propósito, y no queda más recurso que dividirlos, por decirlo así, en sí mismos y mantener entre las partes una lucha que sólo puede tener lugar con armas homogéneas, hasta que estén debilitadas lo bastante para caer en las manos del tercero. De Inglaterra se ha dicho que sólo por la India pudo conquistar la India, y ya Jerjes había reconocido que la mejor manera de combatir a Grecia era por medio de los griegos. Precisamente los que están ligados por igualdad de intereses son los que conocen mejor sus debilidades y puntos flacos; por lo cual, el aforismo del *similia similibus* — el aniquilamiento de un estado por la provocación de otro análogo — puede repetirse aquí en gran escala. La ayuda y unificación mutuas se consigue mejor cuando media cierta

diferenciación cualitativa, porque de ese modo se produce el complemento, la cooperación, la vida orgánicamente diferenciada. En cambio, la destrucción mutua parece que puede lograrse mejor cuando reina una igualdad cualitativa, exceptuando, naturalmente, el caso en que el predominio cuantitativo de un partido sea tan grande que resulte indiferente la relación de las estructuras. Esa categoría de enemistades, que culmina en la lucha fraticida, toma su carácter destructivo radical del hecho de que, tanto la experiencia y el conocimiento, como los instintos derivados del mismo origen común, proporcionan a cada parte las armas más mortíferas para herir al adversario. El conocimiento mutuo de la situación exterior y la comprensión simpática de la interior es, evidentemente, el medio de inferir las más profundas heridas, sin perdonar ninguna posibilidad de ataque, y por ser, en esencia, recíproco tal conocimiento, conduce al más completo aniquilamiento. Por eso, combatir lo igual por lo igual, escindir al adversario en dos partidos cualitativamente homogéneos, es uno de los logros más completos del *divide et impera*.

2.° Cuando no es posible para el opresor dejar sus asuntos al exclusivo cuidado de sus víctimas, y tiene que intervenir él mismo en la lucha, el esquema que resulta es muy sencillo: apoyar a uno de los partidos hasta que el otro esté vencido, y después, aquél es presa fácil. Lo mejor es prestar ese apoyo al más fuerte, y esta táctica puede tomar una forma más bien negativa, como cuando de un complejo de elementos que se pretende dominar, se exceptúan los más potentes. Así, Roma, al someter a Grecia, guardó frente a Atenas y Esparta una evidente reserva. Este procedimiento tiene que engendrar encono y celos en una de las partes, orgullo y confianza en la otra. Y esta división facilita la tarea del opresor. La técnica del dominador consiste, pues, en proteger al más fuerte de los dos elementos que están interesados contra él, hasta aniquilar al más débil, cambiando luego de frente para atacar al que ha quedado aislado, y someterle. Esta técnica se emplea lo mismo en la fundación de grandes imperios que en las peleas de los chicos callejeros; lo mismo en el manejo de los partidos políticos por un gobierno, que en las luchas de competencia, en que se encuentran frente a frente un financiero o industrial

muy poderoso y otros dos insignificantes, pero incómodos para el primero y desiguales entre sí. En este caso, el poderoso, para impedir una coalición de los otros dos, concluirá con el más fuerte un acuerdo de precios o de producción que le asegure a éste ventajas considerables y sirva para aniquilar al más débil. Conseguido esto, el poderoso puede ya prescindir de su aliado, y, hallándole sin defensa, arruinarle, abaratando los precios o por otro método.

Pasemos a otro tipo, completamente distinto, de formaciones sociológicas condicionadas por el número de sus elementos. En las agrupaciones de dos y de tres tratábase de la vida interior del grupo, con todas las diferenciaciones, con todas las síntesis y antítesis que se desarrollan en este número mínimo o máximo de miembros. La cuestión no se refería al grupo como totalidad, en su relación con otros o con uno mayor del que formare parte, sino a la relación mutua inmanente de sus elementos. Pero si nos preguntamos ahora cuál es el sentido que tiene hacia fuera la cantidad numérica, habremos de contestar que su función esencial es hacer posible la clasificación de un grupo en subgrupos. El sentido teleológico de ésta es, como ya se ha indicado antes, que el grupo total resulta más fácilmente abarcable y dirigible. A veces constituye la primera organización o, mejor dicho, mecanización del grupo. En un sentido puramente formal, se obtiene la posibilidad de conservar la forma, el carácter e instituciones de los subgrupos, con independencia del desarrollo cuantitativo del grupo total. Los elementos con que cuenta la administración del grupo siguen siendo los mismos, en cuanto a la cualidad sociológica; el aumento del todo no hace más que modificar su multiplicador. Esta es, por ejemplo, la enorme utilidad que tiene la clasificación numérica en los ejércitos. Gracias a ella, su aumento se hace con una relativa facilidad técnica, pues se produce como repetición constante del cuadro ya prefijado numérica y orgánicamente.

Esta ventaja va unida, evidentemente, a toda determinación numérica en general, y no a determinados números. Existe, sin embargo, un número ya mencionado, que ha tenido gran importancia histórica en el establecimiento de las divisiones sociales: el diez y sus derivados. El motivo princi-

pal de esta reunión de diez miembros en obras y responsabilidades solidarias; el motivo principal de estos grupos decenales que aparecen en muchas civilizaciones antiguas, han sido, indudablemente, los dedos de la mano. Cuando aún los hombres no tenían soltura bastante en el cálculo aritmético, encontraron en los dedos un primer principio de orientación para determinar una pluralidad de unidades y hacer perceptibles sus divisiones y composiciones. Este sentido general, ya bastantes veces subrayado, del cinco y el diez, halla un complemento especial, para su aplicación social, en el hecho de que los dedos tienen una relativa independencia mutua y un movimiento autónomo, y, sin embargo, están reunidos de un modo inseparable (en Francia se dice de dos amigos: están unidos como dos dedos de la mano), y únicamente en su colaboración adquieren su sentido propio, por lo cual son una imagen muy exacta de las uniones sociales. No puede simbolizarse de un modo más claro la unidad y peculiar cooperación de los subgrupos en las grandes colectividades. Todavía hace poco, la sociedad secreta checa «Omladina» se constituyó con arreglo al principio del número cinco; la dirección correspondía a varias «manos», formadas cada una de ellas por un pulgar (el jefe) y cuatro dedos (1). La unidad que el número diez forma dentro de un grupo mayor ha sido siempre sentida más o menos claramente, como demuestra la costumbre, que data de los tiempos más remotos, de diezmar ejércitos, en revoluciones, deserciones, etc. Se escogían diez hombres, considerándolos como una unidad que podía ser castigada por el casti-

(1) Considerada desde otro aspecto más general, la división por el número de dedos va incluída en la tendencia típica a utilizar, por lo menos, como nombre y símbolo, figuras de un ritmo dado, perceptible y natural, con este fin sociológico. Una sociedad política secreta que se constituyó bajo el reinado de Luis Felipe llevaba el nombre de «Las Cuatro Estaciones». Seis miembros, bajo la dirección de un séptimo, llamado Domingo, formaban una semana; cuatro semanas, un mes; tres meses, una estación; cuatro estaciones, la unidad superior colocada bajo el mando de un generalísimo. A pesar del capricho juguetón que hay en estas denominaciones, interviene, sin duda, en ellas el sentimiento de repetir una forma unitaria de diferentes elementos naturales. Y la coloración mística a que siempre tienden las sociedades secretas, habrá favorecido este símbolo, con el cual se creía inyectar una energía plástica de la naturaleza en esta organización arbitraria.

go de un solo individuo. O interviene en esto quizá también la experiencia de que entre diez suele hallarse, por término medio, un director o cabecilla.

La división de un grupo en diez partes numéricamente iguales, aunque conduce a distinto resultado y no tiene prácticamente ninguna relación con la división en diez individuos, arranca psicológicamente de ésta, a mi parecer. Cuando los judíos regresaron del segundo destierro (42.360 con sus esclavos), fueron distribuídos de manera que una décima parte fijó su residencia en Jerusalén y las otras nueve en el campo. Para la capital eran demasiado pocos, y pronto hubo que procurar el aumento de los habitantes de Jerusalén. Aquí parece que la fuerza ciega del principio decenal, como base de división social, cegó a los judíos para las exigencias de la práctica.

La centenada — o centuria — derivada del principio decenal, es, por de pronto, esencialmente un método de división; el más importante en la historia. Ya he dicho que llegó a identificarse con el concepto mismo de división, hasta el punto de darse el nombre de centuria a todo subgrupo, aunque contenga bastante más o bastante menos miembros. La centenada llega a ser como la idea del subgrupo en general; no se altera su sentido, cualquiera que sea el número efectivo de miembros que contenga. Donde mejor se ve esto es en el papel importantísimo que la centenada representaba en la Inglaterra anglosajona. Es también característico en este sentido el hecho de que las centenadas del antiguo Perú pagasen todavía a los incas su tributo, voluntariamente, empeñando en ello todas sus fuerzas, aun cuando ya habían quedado reducidas a una cuarta parte de su total. El hecho sociológico fundamental es aquí que estas asociaciones fronterizas se sentían, como unidades, independientes de sus miembros. Pero como el impuesto no gravitaba, al parecer, sobre la asociación como tal, sino sobre los cien miembros, el hecho de que los veinticinco restantes asumieran toda la obligación, muestra claramente que la centenada era sentida como una unidad absoluta, solidaria por naturaleza.

Por otra parte, es inevitable que la división en centenadas rasgue muchas relaciones orgánicas — de parentesco, vecindad, simpatía —; pues es siempre un principio mecánico-téc-

nico, un principio teleológico, no producido por instintos naturales. En ocasiones la división decenal se combina con otra de un carácter más orgánico. Así, el ejército medieval del Imperio alemán estaba dividido en pueblos; no obstante, sabemos también de una división en millares, la cual tenía que cruzar y superar aquel otro orden más natural, más determinado por el *terminus a quo*. Sin embargo, la marcada centripetalidad de la centenada induce a buscar su sentido en otro aspecto que no en el solo fin de la división, siempre algo exterior y al servicio del grupo mayor que la abarca. Prescindiendo por ahora de esto, se halla que, en fecto, la centena de miembros presta al grupo una significación y dignidad especiales. La nobleza, en la ciudad epicefírica Locros, creía descender de nobles mujeres pertenecientes a las «cien casas» que habían participado en la fundación de la colonia. Análogamente los primeros establecimientos con los que se fundó Roma estaban, según se dice, compuestos de cien *gentes* latinas, cien sabelias y otras cien de diversas procedencias. Evidentemente, el centenar de miembros presta al grupo cierto estilo, un contorno exactamente delimitado, frente al cual otro número menor o mayor pareciera algo vago, algo menos cerrado en sí mismo. El número ciento tiene una unidad y sistema interior que le hacen particularmente adecuado para la formación de mitos genealógicos; posee una combinación particular de simetría mística y sentido racional, de que carecen los demás números, siempre algo accidentales y desprovistos todos de principio interno, siempre variables en su estructura. La relación particularmente adecuada con las categorías de nuestro entendimiento, la facilidad con que se percibe, hacen del número ciento un principio apropiado de división, y lo presentan como reflejo de una peculiaridad *objetiva* del grupo, que procede justamente de esta determinación numérica.

Esta cualificación que acabamos de mencionar se distingue completamente de las que hemos estudiado hasta ahora. En las combinaciones de dos y de tres, el número determinaba la vida interior del grupo; pero no como cantidad. El grupo ofrecía todas aquellas manifestaciones, mas no porque su totalidad tuviera dicha magnitud; aquellas determinaciones eran adquiridas por cada uno de los elementos merced a su

acción recíproca con otro o con otros dos. De muy diversa manera acontecen las cosas en los derivados del número diez. Aquí el fundamento de la síntesis se halla en la mayor facilidad de vigilancia, organización, dirección; es decir, no en el grupo mismo, sino en el sujeto que tiene que habérselas con el grupo, teórica o prácticamente.

Por último, una tercera significación del número consiste en que el grupo, objetivamente y en su totalidad — esto es, sin distinguir disposiciones individuales de los elementos —, no muestra ciertas cualidades sino cuando está por encima o por debajo de cierto número. De un modo general, hemos tratado de esto, al fijar la distinción entre los grupos grandes y los pequeños. Pero ahora preguntamos si *determinado* número de miembros no producirá ciertos rasgos de carácter en el grupo total. Naturalmente, el fenómeno real y decisivo siguen siendo las acciones recíprocas entre los individuos; pero ahora el objeto de nuestro problema no son éstas en su individualidad, sino su reunión en un todo. Los hechos que abonan este sentido de la cantidad colectiva pertenecen todos a un tipo único: los preceptos legales sobre el número mínimo o máximo de asociaciones que, como tales, solicitan ciertas funciones o derechos y han de cumplir ciertos deberes. El fundamento de esto es patente. Las cualidades especiales que las asociaciones desarrollan, en virtud del número de sus miembros y que justifican los preceptos legales sobre éstas, serían siempre las mismas, estarían siempre ligadas al mismo número, si no hubiese diferencias psicológicas entre los hombres y si la acción de un grupo dependiera tan exactamente de su cantidad como la acción energética de una masa homogénea en movimiento. Pero las diferencias individuales entre los miembros hacen completamente ilusorias toda determinación exacta previa. Pueden ser causa de que la misma energía o imprudencia, la misma centralización o descentralización, la misma autonomía o dependencia aparezcan como cualidades de un grupo de determinada extensión y de otro mucho más pequeño o mucho más grande. Pero los preceptos legales que determinan las cualidades que han de tener las asociaciones no pueden contar técnicamente con tales oscilaciones y paralizaciones, producidas por el material humano accidental, sino

que deben exigir cierto número definido de miembros, al que van unidos entonces los derechos y deberes. El fundamento de todas estas determinaciones está en el supuesto de que entre personas asociadas no se produce cierto espíritu común, cierto ambiente y fuerza y tendencia más que cuando este número ha alcanzado determinado nivel. Según que este resultado sea deseado o temido se exigirá un número mínimo o se permitirá un número máximo.

Citaré primero algunos ejemplos del último caso. En la Grecia antigua había prescripciones legales que disponían que la tripulación de los barcos no podría exceder de cinco, para impedir de ese modo la piratería. Por temor a las asociaciones de oficiales de gremios, dispusieron en 1436 las ciudades del Rin que no pudieran ir vestidos del mismo modo más de tres oficiales. Las más frecuentes prohibiciones de este género son las políticas. Felipe *el Hermoso* prohibió en 1305 todas las reuniones de más de cinco personas, a cualquier estado a que perteneciesen y en cualquier forma que lo hicieran. En el *ancien régime* no podían reunirse veinte nobles sin que el rey lo permitiera especialmente. Napoleón III prohibió todas las asociaciones de más de veinte personas no autorizadas especialmente. En Inglaterra, el *conventicle act*, en la época de Carlos II, castigaba todas las asambleas religiosas celebradas en una casa entre más de cinco personas, y la reacción inglesa de principios del siglo XIX prohibió todas las reuniones de más de cincuenta personas no anunciadas mucho tiempo antes. En estados de sitio, con frecuencia, no pueden detenerse en la calle más de tres o cinco personas; y hace unos años, la Audiencia de Berlín decidió que existía una «reunión» en el sentido de la ley (reunión que, por tanto, necesitaba anunciarse previamente a la policía) con sólo que estuvieran presentes ocho personas. En el campo económico se manifiesta esto, por ejemplo, en la ley inglesa de 1708 — que fué votada por la influencia del Banco de Inglatera —, la cual dispuso que las asociaciones legales para el tráfico de dinero no podrían abrazar más de seis copartícipes. Esto indica que existía entre los gobernantes la convicción de que sólo en grupos de la cantidad enunciada se encuentra el valor o la imprevisión, la audacia o la ligereza suficientes para cometer ciertos

actos que el Gobierno no quiere que se cometan. Donde esto se ve más claro es en las leyes moralizadoras. Al limitar el número de las personas que pueden tomar parte en un banquete o el de los acompañantes de una comitiva, etc., se parte de la convicción empírica de que, en una masa grande, fácilmente ganan predominio los impulsos sensuales, progresa rápidamente el mal ejemplo y se paraliza el sentido de la responsabilidad individual.

Con el mismo fundamento oriéntanse, en dirección opuesta, las prescripciones que exigen un mínimo de copartícipes para que se produzca un determinado efecto jurídico. Así, en Inglaterra, toda asociación económica puede conseguir los derechos de corporación, si está compuesta al menos de siete miembros. El derecho exige en todas partes un número mínimo de jueces — número extraordinariamente fluctuante en su determinación — para dictar una sentencia válida, hasta el punto de que, en algunos lugares, ciertos tribunales colegiados se llaman, sencillamente, «los siete». Con respecto a la primer forma, se supone que únicamente con ese número de miembros están dadas las garantías suficientes de solidaridad activa, sin las cuales los derechos de corporación serían un peligro para la economía pública. En el segundo ejemplo, el número mínimo prescrito parece surtir el efecto de que los errores y opiniones extremas de los individuos se equilibren unos con otros, con lo cual, la opinión colectiva podrá acertar con lo objetivamente justo. Esta exigencia de un número mínimo aparece, particularmente clara en manifestaciones religiosas. Las reuniones regulares de los frailes budistas de determinado territorio, para hacer ejercicios religiosos y una especie de confesión, requerían la asistencia de cuatro monjes como mínimo. Este número constituía, por decirlo así, el sínodo, y cada uno de ellos, como miembro del mismo, tenía una significación distinta de la que le correspondía como fraile individual. Igualmente, los judíos habían de reunirse por lo menos en número de diez para orar. En la constitución que hizo Locke para la Carolina del Norte, cualquier iglesia o comunidad religiosa podía establecerse con tal de constar, al menos, de siete miembros. En estas disposiciones se supone, pues, que la fuerza, concentración y estabilidad de la creencia

religiosa común, sólo puede producirse a partir de un cierto número de miembros que se sostienen y elevan mutuamente. Resumiendo: cuando la ley prescribe un número mínimo es porque confía en la pluralidad y desconfía de las energías individuales aisladas; cuando prescribe un número máximo, impúlsala, por el contrario, la desconfianza en la pluralidad, desconfianza que no alcanza a sus elementos individuales componentes.

Pero, bien sea con la prohibición de un máximo o con la autorización de un mínimo, el legislador no duda de que los resultados que desea o teme se producirán, sólo por términos medios y de un modo inseguro, dentro de los límites prefijados. En cuanto a lo arbitrario de la determinación es, en este caso, tan inevitable y tan justificado, como en la fijación del momento en que el hombre adquiere los derechos y deberes de la mayor edad. Claro es que la capacidad interna se produce en unos, antes, y en otros, después, y en ninguno, en el minuto mismo fijado por el legislador. Pero la práctica necesita un criterio fijo, y sólo puede obtenerlo cortando la serie continua en dos secciones, que reciben un trato completamente diverso, aunque esto no tenga justificación alguna en su estructura objetiva. Por eso resulta tan extraordinariamente instructivo el hecho de que en todas las determinaciones, a que se refieren los ejemplos mencionados, no se tenga para nada en cuenta la calidad particular de los hombres a quienes el precepto se refiere, siendo ella, sin embargo, la que determina cada caso singular. Pero esa disposición individual no es aprehensible; por eso hay que recurrir al número. Y es esencial comprobar el profundo sentimiento que existe en todas partes de que sería lo decisivo, si las diferencias individuales no anulasen sus efectos; pero que, precisamente por ello, estos efectos están contenidos en el fenómeno total.

FIN

ÍNDICE

Páginas.

SOCIOLOGÍA

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

OBRAS PUBLICADAS

Lord Dunsany: *Cuentos de un soñador* * 5 ptas.
Jorge Simmel: *Filosofía de la coquetería* * 5 ptas.
A. Wegener: *La génesis de los continentes y océanos* * 7,50 ptas.
A. Schulten: *Tartessos* * 12 ptas.
G. Worringer: *La esencia del estilo gótico* * 10 ptas.
Bernard Shaw: *Santa Juana*. Crónica dramática en seis escenas y un epílogo * 6 ptas.
Eduardo Schwartz: *Figuras del mundo antiguo* (1.ª serie) * 6 ptas.
» » » » » (2.ª serie) * 5 ptas.
Fernando Crommelynck: *El estupendo cornudo*. Farsa en tres actos * 4 ptas.
Gerardo Hauptmann: *La prodigiosa Isla de las Damas*. (Historia de un archipiélago imaginario.) * 8 ptas.
José Ortega y Gasset: *El espectador*, núm. IV * 5 ptas.
— *La deshumanización del arte* * 5 ptas.
— *Las Atlántidas*. (Suplemento número 2 a la *Revista de Occidente*.) * 10 ptas.
Vsevolod Ivanov: *El tren blindado No. 14-69* * 3,50 ptas.
Lidia Seifulina: *Caminantes* * 4 ptas.
Leónidas Leonov: *Los Tejones* (novela) * 10 ptas.
Alfonso Paquet: *Roma o Moscú* * 4 ptas.
E. Zamiatin: *El farol* * 4 ptas.
A. von Salis: *El arte de los griegos* * 20 ptas.

MUSAS LEJANAS: MITOS / CUENTOS / LEYENDAS

I. León Frobenius: *El Decamerón Negro* * 6 ptas.
II. *Cantos y Cuentos del Antiguo Egipto*. (Con unas Notas sobre el alma egipcia, por José Ortega y Gasset.) * 5 ptas.
III. *Cuentos populares de China* * 5 ptas.
IV. Pablo Tuffrau: *La leyenda de Guillermo de Orange* * 5 ptas.
V. P. Walters y C. Petersen: *Leyendas heroicas de los germanos* * 5 ptas.
VI. *El cantar de Roldán* * 5 ptas.
VII. *Veinte cuentos de la India* * 5 ptas.
VIII. Pedro Salinas: *Poema de Mío Cid* * 5 ptas.
IX. *Cuentos Malayos* * 5 ptas.
X. *Cuentos de la Edad Media* * 5 ptas.
XI. *Trece fabliaux franceses* * 4 ptas.

LOS GRANDES PENSADORES

I. *La filosofía presocrática. Sócrates y los sofistas* * 5 ptas.
II. *Platón, Aristóteles* * 5 ptas.
III. *San Agustín, Santo Tomás, Giordano Bruno* * 5 ptas.
IV. *Descartes, Spinoza, Leibnitz* * 5 ptas.
V. *Locke y Hume, Kant, Fichte* * 5 ptas.
VI. *Hegel, Schopenhauer, Nietzsche* * 5 ptas.

R. Wilhelm: *Laotsé y el Taoismo* * 5 ptas.
R. Wilhelm: *Kungtsé (Confucio)* * 5 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

A. Messer: *La filosofía actual* ✳ 7,50 ptas.
A. Messer: *La filosofía en el siglo* XIX (Empirismo y naturalismo) ✳ 6 ptas.
A. Messer: *De Kant a Hegel* ✳ 6 ptas.

NUEVOS HECHOS / NUEVAS IDEAS

I. Hermann Weyl: *¿Qué es la materia?* (Con un prólogo de Blas Cabrera.) ✳ 5 ptas.
II. Rodolfo Otto: *Lo Santo.* (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios.) ✳ 8 ptas.
III. H. A. Kramers y H. Holst: *El Átomo y su estructura, según la teoría de N. Bohr* ✳ 11 ptas.
IV. P. L. Landsberg: *La Edad Media y nosotros* ✳ 6 ptas.
V. J. Von Uexküll: *Cartas biológicas a una dama* ✳ 5 ptas.
VI. F. Graebner: *El mundo del hombre primitivo* ✳ 7 ptas.
VII. Otto Gründler: *Elementos para una filosofía de la religión, sobre base fenomenológica* ✳ 6 ptas.
VIII. P. L. Landsberg: *La Academia Platónica* ✳ 5 ptas.
IX. Max Scheler: *El Saber y la Cultura* ✳ 3 ptas.
X. K. Koffka: *Bases de la evolución psíquica* ✳ 11 ptas.
XI. Conde Hermann Keyserling: *El mundo que nace* ✳ 5 ptas.
XII. F. Bendixen: *La esencia del dinero* ✳ 4 ptas.
XIII. Francisco Brentano: *Psicología* ✳ 5 ptas.
XIV. Lothrop Stoddard: *La rebeldía contra la civilización* ✳ 5 ptas.
XV. Jorge Simmel: *Sociología.* Tomo I ✳ 5 ptas.
XVI. F. Brentano: *El origen del conocimiento moral* ✳ 3,50 ptas.
XVII. Max Scheler: *El resentimiento en la moral* ✳ 6 ptas.

HISTORIA BREVE

I. Ludo Moritz Hartmann: *La decadencia del mundo antiguo* ✳ 5 ptas.
II. Arturo Rosenberg: *Historia de la República romana* ✳ 6 ptas.
III. Enrique Finke: *La mujer en la Edad Media* ✳ 5 ptas.
IV. Eduardo Schwartz: *El emperador Constantino y la Iglesia cristiana* ✳ 6 ptas.

COLECCIÓN «HOY Y MAÑANA»

I. F. C. S. Schiller: *Tántalo o el futuro del hombre* ✳ 2 ptas.
II. Anthony M. Ludovici: *Lysistrata* ✳ 3 ptas.
III. J. B. S. Haldane: *Calínico* ✳ 2 ptas.

NOVA NOVORUM

Pedro Salinas: *Víspera del gozo* ✳ 3,50 ptas.
Benjamín Jarnés: *El Profesor inútil* ✳ 3,50 ptas.
Antonio Espina: *Pájaro pinto* ✳ 3,50 ptas.

JORGE SIMMEL

S O C I O L O G I A

TOMO I.—I. El problema de la sociología.—II. La cantidad en los grupos sociales. (Publicado.)

TOMO II.—III. La subordinación. *Digresión sobre mayorías y minorías.* (Publicado.)

TOMO III.—IV. La lucha.—V. El secreto y la sociedad secreta. *Digresiones sobre el adorno y la comunicación escrita.* (En prensa.)

TOMO IV.—VI. El cruce de los círculos sociales.—VII. El pobre. *Digresión sobre la negatividad de ciertas conductas colectivas.* (En preparación.)

TOMO V.—VIII. La autoconservación de los grupos. *Digresiones sobre las funciones hereditarias, sobre la psicología social y sobre fidelidad y gratitud.* (En preparación.)

TOMO VI y último.—IX. El espacio y la sociedad. *Digresiones sobre la limitación social, sobre la sociología de los sentidos y sobre el extranjero.*—X. Ampliación de los grupos y formación de la individualidad. *Digresiones sobre la nobleza y sobre la analogía de la psicología individual con las relaciones sociales.* (En preparación.)

NUEVOS HECHOS ⁕ NUEVAS IDEAS

XV

(II)

JORGE SIMMEL

SOCIOLOGIA

Estudios sobre las formas de socialización

III

La subordinación.

Digresión sobre mayorías y minorías.

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN POR

J. PÉREZ BAN[illegible]

Revista de Occidente

Avenida Pi y Margall, 7

Madrid

Imp. G. Hernández y Galo Sáez / Mesón de Paños, 8 / Madrid.

III

LA SUBORDINACIÓN

Por lo general, a nadie le interesa que su influencia sobre otro determine a este otro, sino que esta influencia, esta determinación del otro revierta sobre el determinante. Por eso existe ya una acción recíproca en aquel afán de dominio que se da por satisfecho cuando el hacer o el padecer del otro, su estado positivo o negativo, aparecen al sujeto como producto de *su* propia voluntad. Este ejercicio, por decirlo así, solipsista de un poder dominador, cuyo sentido se reduce para el superior a la conciencia de su actuación, no es sino una forma rudimentaria sociológica, que no produce más socialización de la que existe entre un artista y su estatua, la cual reobra también sobre el artista en la conciencia de su poder creador. Por lo demás, el afán de dominio no es suprema desconsideración egoista, ni aún en esta forma sublimada, cuya finalidad no consiste propiamente en la explotación del otro, sino simplemente en la conciencia de su posibilidad. Es verdad que el afán de dominio quiere quebrantar la resistencia *interior* del sometido, mientras que el egoísmo suele conformarse con la victoria sobre la resistencia *externa*. Pero el afanoso de dominio siente siempre por el otro una especie de interés; el otro tiene para él algún valor. Sólo cuando el egoísmo no es ya ni siquiera afán de dominio; cuando el otro es perfectamente indiferente y recibe tan sólo la conside-

ración de mero instrumento para fines que están fuera de él; sólo entonces desaparece toda sombra de colaboración socializadora. El principio, formulado por los juristas romanos posteriores, de que la *societas leonina* no puede considerarse como un contrato de sociedad, muestra de un modo relativo que, al privar de toda significación propia a una de las partes, queda suprimido el concepto de sociedad. En el mismo sentido, y refiriéndose a los trabajadores de las grandes empresas modernas—que excluyen toda concurrencia de empresas rivales en el reclutamiento de brazos—, se ha dicho que la diferencia entre la posición estratégica del obrero y la de sus patronos es tan grande, que el contrato de trabajo deja de ser un «contrato» en el sentido corriente de la palabra; pues los obreros tienen que entregarse incondicionalmente al patrono. Teniendo esto a la vista, la máxima moral: no emplees nunca al hombre como simple medio, se revela en efecto como fórmula de toda socialización. Cuando la significación de una de las partes desciende hasta tal punto que su personalidad ya no entra para nada en la relación, no puede ya hablarse de sociedad, como no puede decirse que exista sociedad entre el carpintero y su banco.

Pero, en realidad, esa ausencia de toda espontaneidad en la relación de subordinación, es más rara de lo que parece deducirse de los giros populares que hablan abundantemente de «coacción», de «no tener opción», de «necesidad absoluta». Aun en las relaciones de sumisión más opresoras y crueles, subsiste siempre una cantidad considerable de libertad personal. Lo que sucede es que no nos damos cuenta de ella; porque afirmarla en tales casos costaría sacrificios que no estamos dispuestos a realizar generalmente. La coacción «absoluta» que ejerce sobre nosotros el más cruel tirano está siempre, en realidad, condicionada; está condicionada por nuestra voluntad de eludir las penas u otras consecuencias de nuestra insumisión. Estrictamente hablando, la relación de subordinación no aniquila la libertad del subordinado, sino en el caso de coacción física inmediata. En los demás casos, se limita a exigir por nuestra libertad un precio que no estamos dispuestos a satisfacer; puede estrechar sin duda más y más el círculo de condiciones exteriores para que se realice esa libertad, pero

no llega nunca a aniquilarla totalmente, salvo en el citado caso de violencia física. No nos interesa aquí el aspecto moral de estas consideraciones. Sólo nos importa el sociológico: que la acción recíproca, es decir, la acción mutuamente determinada, que parte de ambos centros personales, subsiste aún en los citados casos de subordinación completa, y hace de esta subordinación una forma «social», aún en los casos en que la opinión corriente considera que la «coacción» de una de las partes priva a la otra de toda acción espontánea y anula por tanto uno de los lados de la acción recíproca.

Teniendo en cuenta el enorme papel que en la vida social representan las relaciones de subordinación, es sumamente importante, para el análisis de la existencia social, percatarse claramente de esa espontaneidad y actividad que conserva el sujeto subordinado, y que con frecuencia se oculta a las ideas corrientes. Eso que llamamos «autoridad» supone, en mucho mayor grado del que suele creerse, la libertad del sometido; ni aún en el caso de que la autoridad parezca «oprimir» al sometido redúcese a una coacción y simple sojuzgamiento. La forma propiamente dicha de la «autoridad», que tan importante es para la vida social, en sus grados más varios, desde el mero indicio hasta su exageración, desde el estado agudo hasta el permanente, parece producirse de dos maneras. Una personalidad superior por su valer y su energía, inspira fe y confianza a las gentes que la rodean de cerca o de lejos; sus opiniones adquieren un peso que les presta el carácter de instancia objetiva; la personalidad consigue para sus decisiones una prerrogativa y una confianza axiomática, que supera el valor de la personalidad subjetiva, valor siempre variable, relativo y sujeto a crítica. Cuando un hombre actúa «autoritariamente», la cantidad de su importancia se transforma en una nueva cualidad y adquiere, para su medio ambiente, el carácter de algo objetivo. Al mismo resultado puede llegarse por el camino inverso. Una potencia supraindividual, Estado, Iglesia, escuela, organizaciones familiares o militares, confieren a una personalidad individual un prestigio, una dignidad, un poder de decisión inapelable, que acaso nunca hubiera surgido de su individualidad propia. La «autoridad»—cuya esencia consiste en que un hombre decide con esa seguridad y poder obligatorio que lógica-

mente sólo debiera corresponder a los axiomas y deducciones transpersonales y reales—, ha venido a posarse, en este caso, como desde arriba, sobre una persona. En cambio, en el primer caso, la autoridad brota de las cualidades personales como por *generatio aequívoca*. En el punto de esta transformación y conversión, es donde evidentemente ha de insertarse la creencia más o menos voluntaria del sumiso a la autoridad; pues aquella transformación del valor transpersonal y del valor personal, aquel cambio que agrega al valor personal un *plus*, aunque sea mínimo, sobre el que racionalmente le corresponde, es realizado por el que cree en la autoridad y constituye un acontecimiento sociológico, que exige la cooperación espontánea del elemento subordinado. Es más; el hecho de sentir como «opresora» una autoridad, supone la independencia del otro, independencia que no se puede nunca anular por completo.

Debemos distinguir de la autoridad ese matiz de superioridad, que se llama prestigio. Falta en éste por completo el elemento de la significación transubjetiva, la identificación entre la persona y una fuerza o norma objetivas. Lo que da en este caso al jefe su condición de jefe, es exclusivamente la energía individual; y esta energía permanece consciente de sí misma. Y frente al tipo medio del jefe, en el que se da siempre una cierta mezcla de elementos personales y elementos objetivos, el prestigio arranca de la pura personalidad, como la autoridad nace de la objetividad de normas y poderes. Aún cuando la esencia de esta clase de superioridad consiste justamente en «arrastrar», en llevar tras de sí un séquito incondicional de individuos y masas—más que la autoridad, cuyo elevado, pero frío carácter de norma, deja lugar a críticas por parte del sometido—, el prestigio aparece como una especie de homenaje voluntario al superior. Quizás de hecho sea más libre el sujeto cuando acata la autoridad, que cuando se deja arrastrar por el prestigio de un príncipe o un sacerdote, de un jefe militar o espiritual. Pero en la *conciencia* del dirigido sucede cosa bien distinta; contra la autoridad es lo corriente que no podamos defendernos, mientras que el impulso que nos lleva hacia un hombre prestigioso contiene siempre un sentimiento de espontaneidad. Justamente porque la entrega se hace a una persona-

lidad, parece brotar del fondo de la personalidad, de su libertad imprescriptible. Ciertamente, yerra el hombre incontables veces al estimar el grado de libertad con que realiza una acción; aunque sólo sea por la poca seguridad y claridad con que nos damos cuenta de aquel hecho interno. Pero cualquiera que sea el modo de interpretar la libertad, puede afirmarse que alguna libertad—aunque no en la medida que suponemos—poseemos siempre cuando tenemos el sentimiento y la convicción de poseerla (1).

Todavía más positiva es la actividad desplegada por los elementos en apariencia pasivos, cuando se dan relaciones como la del orador con el auditorio o el maestro con su clase. El orador, el maestro, parece ser el único director, el superior momentáneo. No obstante, todo el que se encuentra en semejante situación, experimenta pronto la reacción determinante y orientadora de esa masa, que en apariencia es puramente receptiva y pasiva. Y esto no ocurre sólo en el caso de presencia inmediata. Todos los jefes son a su vez mandados, y, en incontables casos, el señor es el esclavo de sus esclavos. «Soy su jefe; por tanto, tengo que seguirlos», dijo uno de los más grandes políticos alemanes refiriéndose a sus secuaces. Esto resulta clarísimo en el caso del periodista, que presta contenido y dirección a las opiniones de una masa muda, pero que al propio tiempo ha de escuchar, combinar, adivinar, cuáles son las tendencias de esa masa, qué es lo que desea oír, lo que quiere ver confirmado, adónde desea ser dirigida. Dijérase que el público está bajo la sugestión del periodista; pero, en realidad, el periodista sufre igualmente la sugestion del público. Así, pues, tras la aparente superioridad total de uno de los elementos y la obediencia pasiva del otro, escóndese una acción recíproca muy complicada, cuyas dos fuerzas espontáneas adoptan diversas formas. En relaciones personales, cuyo sentido y contenido

(1) Aquí—y cosa análoga sucede en muchos otros casos—, no es lo importante definir el concepto del prestigio, sino comprobar la presencia de cierta clase y tipo de relaciones mutuas entre los hombres, sin tener para nada en cuenta cuál sea su denominación. Sucede a veces que la investigación comienza, como es justo, por aquel concepto que, según el uso del idioma, conviene mejor a la relación que se investiga. Esto produce la impresión de que el método se limita a definiciones, cuando en realidad lo que aquí hacemos no es buscar el contenido de un concepto, sino describir un contenido efectivo que a veces tendrá la fortuna de convenir más o menos con un concepto ya existente.

ponen una de las partes al servicio exclusivo de la otra, esta entrega plena va unida muchas veces a la entrega correspondiente que la otra parte hace de sí misma a la primera, aunque en otra capa de la realidad. Así dice Bismarck a propósito de sus relaciones con Guillermo I: «Las leyes determinan cierto grado de adhesión y las convicciones políticas determinan un grado mayor. Pero si se pasa de aquí, se requiere ya un cierto sentimiento personal de *reciprocidad.* Mi adhesión estaba fundada, en principio, sobre mi convicción monárquica; pero el carácter especial de esa mi adhesión sólo era posible bajo la forma de cierta reciprocidad, la que puede haber entre el señor y el servidor.» Quizás el caso más característico de este tipo lo ofrezca la sugestión hipnótica. Un distinguido hipnotizador ha declarado que en toda hipnosis hay cierta acción, no fácil de determinar, del hipnotizado sobre el hipnotizador, sin la cual no se conseguiría el efecto. La apariencia de las cosas no nos ofrece aquí más que un absoluto «influír» por un lado, y un absoluto «ser influído» por otro; y, sin embargo, cierta acción recíproca se esconde también bajo esa apariencia y hay una reciprocidad de influencias que convierte en forma *sociológica* la pura parcialidad de la subordinación.

Voy a mencionar algunos casos más de subordinación, tomados de la esfera jurídica, en los cuales se descubre sin dificultad la existencia de una acción recíproca real, tras la apariencia del influjo único de una sola de las partes. Cuando en un régimen de ilimitado despotismo, el soberano une a sus preceptos la amenaza de una pena o la promesa de una recompensa, esto quiere decir que él mismo se liga al decreto que ha dictado; que concede al subordinado el derecho a exigir algo de él, puesto que al fijar la pena, por horrenda que sea, se compromete el déspota a no imponer otra mayor. Que luego, de hecho, conceda la recompensa prometida o limite la pena a las proporciones por él fijadas, eso es ya otra cuestión. Pero el *sentido* de la relación es el de que, si bien el superior determina por completo la suerte del subordinado, asegúrale, empero, un derecho que éste puede hacer valer o al que puede renunciar; de manera que incluso esta forma extrema de la relación permite todavía cierto grado de espontaneidad en el subordinado.

En singular transposición manifiéstase el elemento de la acción recíproca (dentro de una subordinación, en apariencia, completamente pasiva) en una doctrina medieval del Estado, según la cual el origen del Estado consiste en que los hombres se obligaron *mutuamente* a someterse a un jefe común, y el soberano—incluso el absoluto—obtiene su poder en virtud de un contrato entre los súbditos. En esta teoría la idea de la reciprocidad ya no reside en la relación de soberanía—que es donde la ponen las doctrinas contemporáneas del contrato entre el soberano y el pueblo—, sino que pasa al fundamento mismo de esa relación; la obligación para con el príncipe es considerada como mera forma, expresión y técnica de una relación de reciprocidad entre los individuos del pueblo. Y si para Hobbes el soberano no puede nunca, sea cual fuere su conducta, faltar para con sus súbditos, puesto que no ha celebrado ningún contrato con ellos, en cambio, tampoco el súbdito infringe ningún contrato, aunque se rebele contra el soberano; el contrato que infringe en tal caso es el que ha celebrado con los demás miembros de la sociedad y que ha consistido en dejarse gobernar por aquel soberano.

La desaparición de este elemento de reciprocidad es la que explica que la tiranía de una comunidad sobre un miembro de la misma pueda ser mucho peor que la de un príncipe. El hecho de que la comunidad (y no me refiero sólo a la política) considere a sus miembros, no como seres que están frente a ella, sino como partes de ella misma, da lugar muchas veces a una desconsideración, harto distinta de la crueldad personal de un déspota. El hecho de sentirse dos, uno enfrente de otro, aunque el segundo aparezca como subordinado, implica una acción recíproca que, en principio, supone una limitación de ambos elementos. Sólo excepciones particulares infringen esta regla. Cuando la relación con el subordinado ostenta ese carácter de desconsideración, que se manifiesta en el caso de una comunidad avasalladora, es que no existe esa contraposición en cuya acción recíproca se realiza la espontaneidad de ambos elementos y, por tanto, su limitación mutua.

Esto se expresa con gran belleza en el primitivo concepto romano de la ley. En su sentido puro, la ley exige una sumisión, en la cual no cabe espontaneidad o reacción alguna por

parte del subordinado. El hecho de que éste haya colaborado en la legislación o incluso de que se haya dado a sí mismo la ley, no modifica en nada el sentido; en tal caso escíndese el subordinado en sujeto y objeto de la legislación, y la determinación de la ley que va del sujeto al objeto no altera su sentido porque ambos coincidan casualmente en una misma persona física. Y, sin embargo, los romanos han indicado inmediatamente en el concepto de ley el concepto de acción recíproca. Originariamente, *lex* significa en efecto contrato, aunque en el sentido de que las condiciones del mismo son fijadas por el que propone, no teniendo más intervención la otra parte que la de aceptarlas o rechazarlas en bloque. Así, originariamente, la *lex publica populi romani* significaba que el rey la había propuesto, y el pueblo aceptado. De aquí se sigue que la designación hace referencia a la acción recíproca en el concepto que más parece excluirla categóricamente. Esto se manifiesta también en la prerrogativa otorgada al rey romano, de ser el único autorizado para hablar al pueblo. Tal prerrogativa significa, sin duda, el celo exclusivo con que pretende el rey afirmar la unidad de su soberanía—así como en la antigüedad griega, el derecho de cada cual a hablar al pueblo, significa la democracia perfecta—; pero hay también en ella el reconocimiento de la importancia que tiene el poder hablar al pueblo y, por consiguiente, el pueblo mismo. Esta importancia estriba en que el pueblo es parte *contratante*, aunque el derecho de contratar con él estuviese reservado a una sola persona.

Nos proponíamos, con estas observaciones, mostrar el carácter propiamente sociológico, sociogénico, de la subordinación, aún en aquellos casos en que parece que en vez de una relación social existe una relación meramente mecánica y el subordinado se presenta como un objeto o medio en manos del superior y como privado de toda espontaneidad. Pero, al menos en algunos casos, hemos logrado hacer ver cómo tras la influencia unilateral se escondía la acción recíproca que es el proceso sociológico decisivo.

Las especies de subordinación pueden clasificarse por de pronto—siguiendo un criterio externo, pero cómodo para la exposición—en un esquema de tres miembros. El mando puede

ser ejercido por un individuo, por un grupo, por un poder objetivo, sea social o ideal. Estudiaré tan sólo algunas significaciones sociológicas de estas posibilidades.

La subordinación de un grupo a *una* persona, tiene como consecuencia principal una considerable unificación del grupo. Esta unificación es casi equivalente en las dos formas características de esta subordinación: la primera, que consiste en que el grupo, con su cabeza, constituya una verdadera unidad interior y que el jefe dirija las fuerzas del grupo en el sentido mismo del grupo, de manera que en este caso la superioridad sólo significa propiamente que la voluntad del grupo ha hallado en el jefe una expresión o cuerpo unitarios; la segunda, que consiste en que el grupo se halle en oposición a su cabeza, y forme un partido frente al jefe. Respecto al primer caso, el más superficial estudio de un tema sociológico muestra desde luego las inmensas ventajas de la soberanía única para la concentración y uso económico de las energías colectivas. Sólo mencionaré dos términos de subordinación común, que aunque muy diferentes en su contenido, revelan cuán insustituíble es la soberanía única para la unidad del conjunto.

La sociología de las religiones se diferencia, en principio, según que la unión de los individuos en un grupo sea la que produce, por decirlo así, al Dios común, como símbolo y consagración de su parentesco mutuo (como ocurre en muchas religiones primitivas) o que la idea de Dios sea la que reuna los elementos que no estaban antes unidos o que estaban en unión poco estrecha. No hace falta explicar hasta qué punto se ha realizado en el cristianismo esta última forma; tampoco insistiremos en el caso de algunas sectas que se sienten estrechamente unidas por la relación absolutamente subjetiva y mística que con la persona de Jesús establece cada individuo, con completa independencia de los demás y de la comunidad. Pero incluso de los judíos se ha dicho que, en oposición a las demás religiones de la misma época (en las cuales el parentesco ligaba a cada miembro con otro y sólo después al conjunto con el principio divino), el contrato común—es decir, que atañía a cada cual inmediatamente—con Jehová era sentido como la verdadera fuerza y significación de la comunidad nacional. El feudalismo medieval con sus complicadas relacio-

nes personales de dependencia y «servicio», encontró frecuentes ocasiones de repetir esta estructura formal. Las más características en este sentido acaso sean las corporaciones de los ministeriales, servidores de Casa y corte, que estaban en relación íntima, puramente personal, con el príncipe. Estas corporaciones no tenían ninguna base real, como las que tenían las comunidades de siervos rurales con sus posesiones contiguas. Las personas que las formaban estaban empleadas en servicios completamente distintos, tenían domicilios diversos, y no obstante formaban corporaciones cerradas, sin cuya venia nadie podía ser admitido ni despedido. Habían desarrollado un derecho propio, familiar y real; disfrutaban entre sí de libertad contractual y comercial, pedían indemnizaciones por delitos interiores. Y, sin embargo, esta estrecha unidad no tenía más fundamento que la identidad del señor, a quien todos servían, que los representaba y que actuaba por ellos.

Como en los casos de las religiones ya mencionadas, la subordinación a una potencia individual, no es en este caso como en otros muchos, y especialmente en la esfera política, la consecuencia o expresión de una comunidad orgánica o económica ya existente, sino que, por el contrario, la subordinación a un señor es la causa que crea una comunidad, que de otro modo no se hubiera conseguido, y que no está indicada por ninguna otra relación. Por otra parte, no la igualdad entre las relaciones de todos los subordinados con la cabeza dominante, sino justamente su desigualdad es la que presta firmeza a la forma social así caracterizada. La diversa distancia a que los subordinados se encuentran del jefe, crea entre ellos una gradación firme y definida, aunque con frecuencia el lado interno de esa distancia esté constituído por la envidia, la repulsión, el orgullo. El nivel social de cada casta india está determinado por su relación con los bramanes. ¿Aceptaría el bramán un regalo de uno de sus miembros? ¿Recibiría sin vacilar un vaso de agua de su mano? ¿Lo aceptaría con dificultad? ¿Lo rechazaría con repugnancia? El hecho de que la peculiar solidez de la gradación en castas dependa de esto, es característico para la forma de que tratamos, porque justamente el mero hecho de existir una cabeza suprema constituye un elemento ideal que determina la relación estructural en cada

elemento y, por lo tanto, en el conjunto. Sin duda, esa capa superior está formada por muchas personas individuales; pero esto no tiene ninguna importancia para el caso, ya que la forma sociológica de su actuación es exactamente la misma que si fuera una persona sola; lo decisivo es la relación con el «bramán». Así, pues, la nota formal que caracteriza la subordinación a una sola persona, puede producirse también aunque las personas superiores sean varias. El sentido sociológico *específico* de esta pluralidad nos aparecerá claro en otros fenómenos.

La consecuencia unificativa de la subordinación a un solo poder dominante, aparece también y con no menor intensidad, cuando el grupo se halla en oposición a dicha fuerza dominante. Tanto en el grupo político, como en la fábrica o en la clase, o en la comunidad religiosa, puede observarse que el hecho de que la organización culmine en una sola cabeza, ayuda a realizar la unidad del conjunto, no sólo en caso de armonía, sino también en el de oposición. Y acaso la oposición obligue todavía más al grupo a concentrarse. El tener adversarios comunes es, en general, uno de los medios más poderosos para obligar a los individuos o a los grupos a reunirse; y este efecto se intensifica todavía más cuando el enemigo común es al propio tiempo el señor común. Sin duda, esta combinación, no en forma clara y eficaz, pero sí en una forma latente, se encuentra en todas partes; en cierta medida o en cierta relación, el señor es casi siempre un adversario. Interiormente el hombre mantiene una relación doble con el principio de la subordinación. Por una parte, quiere ser dominado. La mayoría de los hombres no pueden vivir sin acatar una dirección, y sintiéndolo así, buscan el poder superior que les libre de la propia responsabilidad, buscan una severidad limitativa y reguladora que les proteja, no sólo contra el exterior, sino contra ellos mismos. Pero no necesitan menos la oposición frente a este poder directivo, que gracias a estas acciones y reacciones llega a ocupar el lugar conveniente en el sistema vital de los que obedecen. Pudiera decirse que la obediencia y la oposición constituyen dos aspectos de una misma conducta, aspectos que aparecen como dos instintos orientados en diversas direcciones. El caso más sencillo es el de la política, en la cual la co-

munidad, por muchos y adversos que sean los partidos que la integran, tiene el interés común de limitar la competencia de la corona, a pesar de que prácticamente la considere indispensable e incluso sienta una adhesión sentimental por ella. En Inglaterra, muchos siglos después de la Carta Magna, estuvo viva la convicción de que ciertos derechos fundamentales habían de ser mantenidos y aumentados para «todas» las clases; de que la nobleza no podía afirmar sus libertades, sin afirmar al mismo tiempo la libertad de las clases más débiles; y de que un derecho común para los nobles, los burgueses y los campesinos, era el correlato necesario de las limitaciones al gobierno personal. Y se ha hecho resaltar con frecuencia que, siempre que se puso en cuestión este objetivo final de la lucha, la nobleza tuvo a su lado al pueblo y al clero. Pero aún en los casos en que no se llega a este género de unificación, merced al gobierno de uno solo, surge, al menos para los sometidos, un campo de lucha común, y los sometidos se dividen en los que están al lado del soberano y los que están contra éste. Apenas hay esfera alguna sociológica, sumisa a una cabeza suprema, en la que este pro y contra no inyecte en los elementos una vivacidad de acciones recíprocas y de relaciones que prestan al conjunto, pese a todas las repulsas, rozamientos y gastos de guerra, una fuerza unificadora superior a muchas convivencias pacíficas, pero indiferentes.

Mas no se trata aquí de construír series dogmáticas uniformes, sino de señalar procesos típicos—cuyas masas y cuyas combinaciones, infinitamente varias, hacen que con frecuencia resulten opuestas unas a otras sus manifestaciones superficiales. Debemos, pues, decir, que la sumisión común a un poder dominante no siempre conduce a la unificación, sino que a veces tropieza con disposiciones determinadas y resultados completamente opuestos. La legislación inglesa estableció contra los no-conformistas (esto es, contra los presbiterianos, los católicos, los judíos), una serie de medidas y exclusiones que se referían al servicio militar, al derecho electoral, a la propiedad, a los cargos del Estado. Los adeptos de la religión oficial utilizaron sus prerrogativas para expresar uniformemente su odio contra todos los demás. Pero esto no tuvo por resultado que los oprimidos se uniesen; porque el odio de los ortodoxos

fué superado por el que los presbiterianos profesaban a los católicos y viceversa. Parece darse aquí una curiosa manifestación de «umbral» psicológico. Hay un grado de enemistad entre elementos sociales, que desaparece ante una opresión común y se trueca en una unidad externa e incluso interna. Pero si esa hostilidad primaria excede de cierto límite, la opresión común produce el efecto contrario. Y la causa de ello es, primero, que cuando se experimenta una viva irritación en cierto sentido, toda excitación, aunque proceda de otra fuente, aumenta aquella irritación primera y, contra toda razón, afluye al primitivo lecho profundo, ensanchándolo. Además, si bien es cierto que el sufrir en común acerca a los que sufren, también es verdad que, justamente, esta proximidad forzada les hace ver con mayor vivacidad su alejamiento interior y lo irreconciliable de su encono. Si la unificación no es bastante a vencer un antagonismo, tenderá, no a conservar el *status quo ante*, sino a intensificarlo, pues es sabido que el contraste en todas las esferas se torna más agudo y consciente cuanto más se acercan los objetos contrastados.

Otra clase de repulsión más visible crean los celos cuando varios individuos son dominados en común por uno. Esta forma constituye el correlato negativo de la que acaba de mencionarse. En efecto, si el odio común es un medio muy intenso de unión, cuando lo odiado en común es al mismo tiempo el común señor, también el amor común, por virtud de los celos, hace enemigos a sus sujetos, y tanto más cuanto que el amado común es al mismo tiempo el señor común. Un buen conocedor dela vida turca refiere que los hijos de un harem, cuando tienen distintas madres, son siempre enemigos unos de otros. El fundamento de esta enemistad son los celos con que las madres vigilan las manifestaciones de afecto del padre hacia los hijos que no son suyos. El matiz particular que presentan los celos cuando se refieren al poder a que están subordinadas las dos partes, es que el que consigue ganar el afecto de la personalidad discutida ha triunfado de su rival en un sentido particular y con un poder particular. El encanto sublime de dominar al rival dominando al señor de éste, intensifica al máximum el sentimiento de los celos, justamente por la reciprocidad que la comunidad de señor establece.

Volvamos ahora, de las consecuencias disociadoras que la subordinación a un poder individual trae consigo, a las consecuencias unificadoras. Haré resaltar, ante todo, que las disensiones entre los partidos se arreglan más fácilmente cuando éstos están sometidos a un mismo poder superior, que cuando son completamente independientes. ¡Cuántos conflictos que condujeron a la ruina, v. gr., a las ciudades griegas e italianas, no hubieran tenido tan desastrosas consecuencias, si esas ciudades-Estados hubieran estado dominadas por un poder central y sometidas a una instancia superior! Cuando ésta falta, el conflicto entre varios elementos tiende fatalmente a resolverse por choque inmediato de las fuerzas. Desde un punto de vista general, el concepto de «instancia superior» posee una eficacia que se extiende en formas diversas sobre casi todos los modos de convivencia humana. Constituye una característica sociológica de primer orden el hecho de que exista ó no, en una sociedad o para una sociedad, una «instancia superior». No es preciso que esta instancia sea un soberano en el sentido ordinario o extremo de la palabra. Así, por ejemplo, sobre relaciones y controversias que se fundan en intereses, instintos, sentimientos, constituye siempre una instancia superior el reino de lo «intelectual», con sus particulares contenidos, o sus representantes, en cada caso. Podrá la intelectualidad resolver de un modo parcial e insuficiente; podrán sus decisiones encontrar o no acatamiento; pero siempre en un grupo de varios miembros el más inteligente será la instancia superior—análogamente a como la lógica es la instancia superior sobre los contenidos contradictorios de nuestras representaciones, incluso cuando pensamos ilógicamente. Lo cual no impide que, en casos concretos, sea la voluntad enérgica o el sentimiento cálido de una personalidad el que pacifique la hostilidad de los miembros del grupo. Lo específico de la «instancia superior» a que apelamos para conseguir la avenencia, o a cuya intervención nos sometemos con el sentimiento de que está justificada, reside por modo típico en el lado de la intelectualidad.

Otra manera de unificar partidos discordantes, favorecida particularmente por la existencia de una instancia superior, es la siguiente: allí donde existen ciertos elementos que, o se

encuentran en lucha o conviven indiferentes y extraños y no parece posible establecer una unión entre ellos sobre la base de sus cualidades efectivas, consíguese a veces tal finalidad colocándolos en una situación nueva, que posibilita la unión, o fomentando en ellos nuevas cualidades, en virtud de las cuales la unión puede verificarse. Lógrase con frecuencia borrar el descontento, la excitación producida por intereses antagónicos y crear comunidades profundas—lo mismo en los juegos de los niños que en los partidos religiosos o políticos—añadiendo a los motivos y propósitos divergentes o indiferentes, uno nuevo en el que pueden todos coincidir y merced al cual resulta unido lo que antes estaba separado. También muchas veces puede llegarse a la conciliación indirecta de cualidades directamente inconciliables, exaltándolas a un grado de evolución superior, o añadiéndoles un nuevo elemento que modifica el fundamento en que se basan. Así, por ejemplo, la homogeneidad de las provincias galas fué considerablemente fomentada por su latinización. Es evidente que para esta manera de unificación, la «instancia superior» es muy beneficiosa, porque un poder que esté por encima de los partidos y los domine de algún modo inyectará fácilmente en ellos intereses y determinaciones que les sitúen en un campo común y a los que acaso no hubieran llegado nunca abandonados a sí mismos, por impedírselo la obstinación, el orgullo, la obsesión de la hostilidad. Suele encomiarse la religión cristiana porque dispone los ánimos a la paz. El fundamento sociológico de este hecho es seguramente el sentimiento de la subordinación común de todos los seres al principio divino. El creyente cristiano está convencido de que, por encima de él y de su adversario—sea o no creyente—, está aquella instancia suprema; y esta convicción debilita en él la tentación de medir violentamente sus fuerzas con las del enemigo. Si el Dios cristiano puede ser un lazo de unión para círculos tan amplios, comprendidos de antemano en la «paz cristiana», es justamente por hallarse a una distancia tan inmensa sobre todo individuo, que el individuo encuentra en él siempre, junto con los otros, su «instancia superior».

La unificación por subordinación común puede manifestarse en dos formas: nivelación y jerarquía. Cuando un cierto

número de hombres está sometido uniformemente a uno solo, son iguales. De antiguo se ha echado de ver la correlación existente entre el despotismo y el igualitarismo. No sólo se produce en el sentido de que el déspota intenta nivelar a sus súbditos—de lo que se hablará en seguida—, sino también en la dirección contraria: una nivelación radical lleva a su vez fácilmente a la implantación de formas despóticas. Sin embargo, esto no rige para toda clase de «nivelaciones». Cuando Alcibíades dice de las ciudades sicilianas, que están formadas por abigarradas masas populares, quiere indicar con ello que son presa fácil para el conquistador. De hecho, una ciudadanía uniforme ofrece mayor resistencia al tirano que una población compuesta de elementos muy divergentes, y, por tanto, inconexos. Y es que la nivelación que más favorece al despotismo es la que elimina las diferencias de rango, no las de naturaleza. Una sociedad homogénea en cuanto a su carácter y tendencias, pero ordenada en diversas jerarquías, resistirá enérgicamente al despotismo; en cambio será menor la resistencia si coexisten elementos de población esencialmente diversos, pero en igualdad y sin jerarquía orgánica. Ahora bien, el motivo fundamental que impulsa al monarca a suprimir las diferencias de clase, es que la existencia de relaciones de subordinación muy acentuadas entre los súbditos, hace la competencia a su propia superioridad, tanto en un sentido real, como en un sentido psicológico. Por otra parte, prescindiendo de esto, el hecho de que unas clases sean demasiado oprimidas por otras, puede ser tan peligroso para el despotismo como el excesivo poder de aquellas; pues un alzamiento de las clases sojuzgadas contra los poderes intermedios llegará fácilmente, por la fuerza de velocidad adquirida, a derrocar el poder supremo, si éste no se coloca a la cabeza del movimiento, o al menos le presta su apoyo. Por esta razón los monarcas orientales han solido combatir la aristocracia; tal era la táctica del sultán turco, quien, de esta manera, quedaba encumbrado de un modo absoluto y radical por encima de todos sus súbditos, sin intermediario alguno. Como todos los poderes del Estado procedían de él y a él volvían a la muerte de sus depositarios, no podía formarse una aristocracia hereditaria. De este modo resultan correlativas la absoluta eminencia del soberano y la

nivelación de los súbditos. Esta tendencia se manifiesta en el hecho de que los déspotas no quieran otros servidores que los de medianas capacidades, como se ha hecho resaltar a propósito de Napoleón I. Cuéntase que habiéndose solicitado de un príncipe alemán permiso para que uno de sus empleados pasase al servicio de otro Estado, el príncipe preguntó a su ministro: «¿Nos es indispensable ese hombre?—Completamente, alteza.—Entonces le dejaremos que se vaya. No me gustan los servidores indispensables.» La correlación íntima entre el despotismo y la nivelación resalta en esto particularmente, porque, en realidad, el déspota no busca tampoco servidores de ínfimo valor. Dice Tácito sobre la tendencia de Tiberio a utilizar medianías para su servicio: *ex optimis periculum sibi, a pessimis dedecus publicum metuebat.* Obsérvese, además, que cuando la monarquía pierde el carácter de despótica, esta tendencia se debilita en seguida, e incluso se trueca en la contraria; así dice Bismarck de Guillermo I, que no sólo soportaba tener un servidor prestigioso y poderoso, sino que se sentía realzado por ello.

Cuando el soberano no impide, como el sultán, la formación de poderes intermedios, trata a menudo de producir una nivelación relativa, favoreciendo las aspiraciones de las clases inferiores a conseguir la unidad jurídica con aquellas clases superiores. La historia medieval y moderna están llenas de ejemplos de esto. En Inglaterra, el poder real llevó a cabo con enérgica decisión, desde la época de los normandos, la correlación entre su propia omnipotencia y la igualdad jurídica de los súbditos. Guillermo el Conquistador rompió el lazo que hasta entonces existía—como en el Continente—entre la aristocracia inmediatamente vasalla de la corona y los subvasallos, obligando a éstos a prestar el juramento de fidelidad al mismo rey. De esta manera evitó, por una parte, que los grandes feudos de la corona fuesen aumentando en poder hasta adquirir soberanía y, por otra parte, puso la base para una organización jurídica uniforme de todas las clases. La realeza inglesa de los siglos XI y XII funda su extraordinario poder en la uniformidad con que toda la propiedad libre está sometida, sin excepción, a los deberes militares, jurídicos, policíacos y económicos. La misma forma aparece en el Imperio

romano. La República no pudo subsistir porque ya no era posible mantener la supremacía jurídica o efectiva de la ciudad de Roma sobre Italia y las provincias. El Imperio logró restablecer el equilibrio, porque privando a los romanos de sus derechos, los equiparó a los pueblos sometidos; de esta manera fué posible una legislación imparcial para todos los ciudadanos, una nivelación jurídica, cuyo correlato fué la absoluta eminencia y unidad del soberano.

Apenas necesitamos advertir que, en este sentido, la «nivelación» ha de entenderse como una tendencia, muy relativa y limitada en su ejecución. Una ciencia fundamental de las formas sociales ha de formular los conceptos y las conexiones entre los conceptos, con una pureza y abstracción tal, que no se encuentra nunca en su realización histórica. La intelección sociológica, que quiere aprehender el concepto fundamental de socialización en sus sentidos y formas singulares, y analizar los complejos en que se presentan los fenómenos hasta descubrir en ellos regularidades inductivas, sólo puede lograrlo valiéndose de líneas y figuras por decirlo así absolutas, que en el acontecer real de la sociedad se encuentran sólo en forma de iniciaciones, fragmentos y realizaciones parciales, interrumpidas y modificadas de continuo. En cada configuración de las que se presentan en la historia social, actúa una cantidad de elementos probablemente incalculable, y no podemos descomponer su forma en todos sus factores parciales y recomponerla luego reuniendo estos factores; del mismo modo que la figura de un trozo de materia no puede nunca descomponerse y recomponerse exactamente en las figuras ideales de nuestra geometría, aunque ambas operaciones deben ser en principio posibles, por diferenciación y combinación de las formas científicas. Para que sea conocida sociológicamente una manifestación histórica, ha de ser de tal modo transformada, que su unidad se escinda en una serie de conceptos y síntesis que van, por decirlo así, en línea recta, de entre los cuales una constituye por regla general la característica principal; por mutua limitación y desviación va proyectándose, cada vez con mayor exactitud, la imagen de aquel fenómeno social en el nuevo plano de la abstracción. El señorío del sultán sobre súbditos sin derechos; el del rey inglés sobre un pueblo que ya ciento

cincuenta años después de la muerte de Guillermo el Conquistador se levanta valerosamente contra el rey Juan; el del emperador romano, que propiamente no es sino el presidente de las comunidades, más o menos autónomas, que constituían el Imperio; todas estas formas monárquicas son extraordinariamente diversas, como diversa es igualmente la «nivelación» correspondiente de los súbditos. No obstante, el hecho de la correlación vive en todas ellas, y la diversidad ilimitada de los fenómenos inmediatos, materiales, ofrece espacio a la línea por decirlo así ideal, en que se dibuja aquella correlación (que en su pureza y uniformidad es, sin duda, una figura científica abstracta).

La misma tendencia a la dominación por medio de la nivelación existe en fenómenos que, aparentemente, son opuestos. Es típica la conducta observada por Felipe el Bueno de Borgoña, cuando trata de sojuzgar la libertad de las ciudades holandesas, concediendo privilegios muy amplios a algunas corporaciones. Pues estas diferencias jurídicas, que se originan en el puro arbitrio del soberano, marcan más ostensiblemente la uniformidad de sumisión en que se encuentran *a priori* los súbditos. En el ejemplo mencionado, esto se caracteriza muy bien por el hecho de que los privilegios, muy amplios, eran de duración breve; de esta manera el privilegio jurídico no se separaba y desligaba de su fuente y origen. Así, el privilegio, que es aparentemente lo contrario de la nivelación, se manifiesta en algunos casos como una potenciación de la misma, en correlación con el dominio absoluto.

Se ha reprochado incontables veces a la monarquía el contrasentido que representa la desproporción cuantitativa entre el soberano individual y la pluralidad de los dominados. Se la ha censurado por lo que hay de indigno y de injusto en la relación que una y otra parte aceptan. Y, en efecto, la solución de esta contradicción ofrece una constelación sociológica muy singular y fecunda. La estructura de una sociedad en que uno solo domina y la gran masa se deja dominar, adquiere su sentido normativo por el hecho de que la masa, es decir, el elemento dominado, entrega a la relación sólo *una parte de cada personalidad integrante,* al paso que el soberano le entrega su personalidad entera. El soberano y cada uno de los individuos

dominados no entran en la relación con la misma cantidad de personalidad. La «masa» se constituye por el hecho de que muchos individuos reunen fracciones de su personalidad, determinados instintos, intereses y fuerzas. Lo que cada personalidad es, como tal, queda fuera de este plano de nivelación y no entra en la «masa», esto es, en aquello que el monarca domina. No hace falta subrayar que si esta nueva proporción, en que la personalidad entera del soberano es contrapesada por los múltiples fragmentos parciales de las personalidades dominadas, se expresa en forma cuantitativa, es tan sólo por falta de otro símbolo mejor. La personalidad, como tal, escapa a toda expresión aritmética tan totalmente, que cuando hablamos de la personalidad «entera», de su «unidad», o de una «parte» de ella, nos referimos a algo interiormente cualitativo, a algo que sólo puede ser vivido como intuición del alma. Pero no tenemos para designar esto ninguna expresión directa; hemos de acudir, pues, a expresiones procedentes del orden cuantitativo, que son tan insuficientes como indispensables. Toda relación de dominio entre uno y muchos (evidentemente, no sólo la relación política), descansa en esa escisión de la personalidad. Su aplicación a las relaciones de subordinación no es más que un caso especial de su sentido en todas las acciones recíprocas, en general. Incluso en una asociación tan estrecha como la del matrimonio, puede decirse que no se está nunca enteramente casado, sino que, en el mejor caso, sólo entra en el matrimonio una parte de la personalidad, por grande que ésta sea. Análogamente no se es nunca por entero ciudadano, ni miembro de una unidad económica, ni miembro de una Iglesia. Esa escisión de la persona humana, que va implícita en principio en el dominio de uno sobre muchos, fué reconocida ya por Grocio. Al responder éste a la objeción de que la soberanía no puede adquirirse por compra, ya que se refiere a hombres libres, distinguió entre sumisión *(subjectio)* privada y pública. La *subjectio* pública no suprime, como la *subjectio* privada, el *sui juris esse.* Cuando se enajena un *populus,* el objeto de la enajenación no son los hombres individuales, sino el *jus eos regendi, qua populus sunt.* Una de las más delicadas tareas del arte político en general—comprendiendo en él la política eclesiástica, la familiar y toda política

de dominación—consiste en reconocer y por decirlo así preparar aquellos aspectos en que los hombres forman una «masa», más o menos nivelada, frente al soberano, distinguiéndolos de aquellos otros que deben dejarse a la libertad individual, y que reunidos con los primeros constituyen la personalidad total del subordinado.

Las agrupaciones se distinguen unas de otras, de un modo muy característico, según la relación que la personalidad total de sus miembros mantenga con la parte de personalidad que entra en la «masa». De esta relación depende que sean más o menos gobernables; en el sentido de que un grupo puede ser regido tanto más fácil y radicalmente por uno solo, cuanto menor sea la parte de personalidad total que el individuo entregue a la masa, objeto de la *subjectio.* Cuando la unidad social encierra dentro de sí una parte muy considerable de la personalidad de sus miembros; cuando éstos están íntimamente ligados a aquélla, como sucedía en las ciudades griegas o medievales, el gobierno de uno solo es contradictorio e irrealizable. Esta relación fundamental, en sí muy sencilla, se complica por la acción de dos factores: la mayor o menor extensión del círculo subordinado y la medida en que las personalidades están diferenciadas dentro de él. Cuanto mayor sea un círculo, tanto menor será *ceteris paribus* la extensión de los pensamientos e intereses, de los sentimientos y cualidades contenidos en la «masa». Y puesto que la soberanía se extiende a lo común a todos los subordinados, éstos la soportarán tanto más fácilmente cuanto mayor sea la magnitud del círculo. Teniendo esto a la vista, se comprende el sentido fundamental de la monarquía, que puede formularse así: cuanto más numerosos sean los dominados, tanto menor será la parte en que cada individuo es dominado.

Pero, en segundo lugar, es también de importancia decisiva el saber si los individuos tienen una estructura espiritual bastante diferenciada para distinguir práctica y sentimentalmente los elementos de su ser que quedan dentro del radio de la dominación, y los que quedan fuera de él. Sólo cuando esto coincida con el arte del gobernante, a que antes hemos aludido, y que consiste en distinguir dentro de los individuos subordinados los elementos susceptibles de dominio y los que escapan a

éste, se resolverá aproximadamente la contradicción entre la sumisión y la libertad, la desproporcionada preponderancia de uno sobre muchos. En tal caso, podrá desenvolverse libremente la individualidad, incluso en un grupo regido despóticamente. La formación de la individualidad moderna comenzó bajo los despotismos del Renacimiento italiano. Aquí como en otros casos, por ejemplo bajo Napoleón I, el soberano tiene interés en conceder la mayor libertad posible a todos los aspectos de la personalidad que no pertenecen a la «masa», es decir, aquellos que están fuera del radio de la soberanía. Se comprende bien que en círculos muy pequeños, donde la íntima fusión en que se encuentran sus elementos y la estrecha solidaridad que los une, confunde y enturbia aquella distinción, sea muy difícil mantener separados los dos aspectos y las relaciones de dominio degeneren fácilmente en insoportable tiranía. Esta particularidad de los círculos pequeños se une con frecuencia a la torpeza de las personas preponderantes; por lo cual sucede que muchas veces las relaciones no se organizan bien, como ocurre por ejemplo entre padres e hijos. A menudo los padres cometen el grave error de imponer autoritariamente a sus hijos una norma de vida inexorable, aún en aquellas cosas en que los hijos tienen una individualidad irreductible. Lo mismo sucede cuando el sacerdote, saliéndose de la esfera en que puede mantener unida la comunidad, pretende dominar la vida privada de los fieles, vida en la cual éstos aparecen diferenciados ante la comunidad religiosa. En ninguno de estos casos se ha realizado la justa selección de las partes aptas para formar «masa» y que, por tanto, pueden ser dominadas fácilmente, sin que se sientan heridos los dominados.

La nivelación de la masa, que se produce gracias a la selección y reunión de los elementos dominables, tiene la mayor importancia para la sociología del dominio. Así se explica que a menudo sea más fácil regir un grupo grande que uno pequeño; especialmente, cuando se trata de individuos muy diferenciados, pues en tal caso todo nuevo súbdito reduce más aún la la esfera de lo común a todos. Cuando se reunen tales personalidades, el plano de la nivelación de muchos está *cæteris paribus* más bajo que el de pocos, por donde resultan aquéllos más gobernables. Este es el fundamento sociológico que abona

una observación hecha por Hamilton en el *Federalista:* que sería el mayor de los errores populares el creer que aumentando el número de los miembros del Parlamento, se aumentaba la garantía contra el gobierno de unos pocos; más allá de cierto número, la representación popular parecerá, sin duda, más democrática, pero, en realidad, será más oligárquica; podrá ser ampliada la máquina, pero serán pocos los resortes que rijan sus movimientos. Y en el mismo sentido hacía observar cien años más tarde uno de los mejores conocedores de la vida política anglo-americana, que cuanto más aumenta el poder y la influencia de un jefe de partido, tanto más ha de darse cuenta de que «el mundo está gobernado por muy pocas personas». Esta es la raíz sociológica profunda de la estrecha relación que existe entre el *derecho* de un conjunto político y su soberano. El derecho para todos vigente surge de aquellos puntos de coincidencia, que están más allá de los contenidos o formas puramente individuales de la vida, o, dicho de otro modo, que no abarcan la totalidad de la persona individual. El derecho da una forma objetiva concordante a todos estos intereses y cualidades transindividuales, que encuentran su forma subjetiva o su correlato en el soberano de este conjunto. Pero siendo este análisis y síntesis particular de los individuos el fundamento del régimen unipersonal, en general, se comprende fácilmente que en ocasiones baste al soberano una cantidad asombrosamente mínima de cualidades sobresalientes para asegurarse el dominio sobre una colectividad; ésta se somete con una facilidad, que, lógicamente, sería incomprensible si comparásemos cualitativamente al soberano con sus súbditos, considerados como personas completas. Pero cuando falta esa diferenciación de los individuos, indispensable para el dominio de las masas, las cualidades que se exigen al soberano rebasan ya aquel modesto límite. Aristóteles dice que, en su época, no podían producirse ya monarquías, porque había en cada Estado tantas personalidades igualmente eminentes, que ninguna podía pretender semejante superioridad sobre las demás. El ciudadano griego estaba tan ligado a la colectividad política por sus intereses y sentimientos; había entregado a la colectividad su personalidad en tan amplia medida, que no le era posible cribar, por decirlo así, los elemen-

tos políticos de su personalidad, reservándose como propiedad privada otra parte considerable de ésta. En situaciones de este género, el gobierno unipersonal, si ha de estar interiormente justificado, presupone que el soberano sea superior a cada uno de sus súbditos, en cuanto a su personalidad total. Esta exigencia no se presenta, en cambio, cuando el objeto de la soberanía es la simple suma de aquellas partes de los individuos, que, reunidas, forman una «masa».

Junto al tipo de gobierno unipersonal, cuyo correlato es la nivelación radical de los sometidos, está el segundo tipo, en que el grupo toma la forma de una pirámide. Los subordinados aparecen, frente al soberano, en sucesivas gradaciones de poder; capas cada vez menos extensas y más importantes van desde la masa inferior hasta el ápice. Esta forma colectiva puede producirse de dos maneras. En primer lugar, puede emanar del poder autocrático de uno solo. Este pierde el contenido de su poder—conservando la forma y el título—y lo deja resbalar hacia abajo. Como es natural, las capas más próximas al soberano se apropian mayor cantidad de poder, que las más lejanas. Al irse desmenuzando de esta manera poco a poco el poder, si no se añaden al proceso para deformarlo otros acontecimientos y condiciones, ha de crearse una continuidad y gradación de subordinaciones. De este modo se producen con frecuencia las formas sociales en los Estados orientales; el poder del grado supremo se va desmembrando, bien por no poder sostenerse interiormente y porque no mantiene la proporcionalidad antes indicada entre sumisión y libertad individual, bien porque las personalidades regentes son demasiado indolentes e ignorantes de la técnica del gobierno para conservar su poderío.

La forma piramidal de la sociedad, ofrece un carácter completamente distinto cuando emana de la *intención* del soberano. Entonces no significa una debilitación de su poder, sino una ampliación y consolidación del mismo. En este caso, no se reparte entre las capas inferiores el poder del soberano, sino que sencillamente las capas son organizadas *unas sobre otras*, según grados de poder y posición. La cantidad de subordinación, por decirlo así, es la misma que en el caso de la nivelación; sólo que toma la forma de la desigualdad entre los individuos sobre

quienes pesa. Al mismo tiempo se produce en lo externo una aproximación de los súbditos al soberano, según su rango relativo. De aquí puede resultar una mayor solidez del edificio total; sus fuerzas afluyen hacia la cabeza con mayor seguridad y concentración, que si estuviesen niveladas frente a ella. El hecho de que la superior importancia del príncipe, o de la persona que en cada círculo ocupa la posición dirigente, irradie y recaiga sobre otros, según la proximidad a que se hallen del primero, no significa disminución, sino aumento de su propia importancia. Al principio de la monarquía normanda inglesa, el rey no tenía ningún consejo permanente y obligatorio; pero justamente la mayor dignidad e importancia que iba adquiriendo, fué causa de que, en casos graves, solicitase el consejo de un *consilium baronum.* Esta dignidad que aparentemente se eleva al grado supremo, por concentrarse en la personalidad del rey, necesita, sin embargo, irradiación y extensión, como si no cupiera en una sola persona. El rey llama a varios súbditos para que colaboren con él, los cuales, al conllevar el poder e importancia del soberano, y, por consiguiente, en cierta manera al compartirlo, lo concentran y hacen refluír de nuevo, con mayor eficacia, sobre él. Y aún más; el hecho de que los servidores del rey anglosajón paguen más rescate y de que su juramento tenga un valor particular; el hecho de que sus criados y el hombre en cuya casa ha bebido sean elevados sobre la masa por protección jurídica especial, no se debe simplemente a las prerrogativas regias, sino que este corrimiento gradual de la prerrogativa es al mismo tiempo un apoyo. Al dar a otros participación en su superioridad, esta superioridad no disminuye, sino que aumenta. Además, cuando existen tan minuciosas gradaciones, el soberano dispone de distinciones y recompensas, en forma de ascensos jerárquicos, que nada le cuestan, pero que ligan más estrechamente a su persona a los que así quedan colocados más cerca de ella. El gran número de grados sociales creados por los emperadores romanos—desde los esclavos y los *humiliores,* pasando por el hombre libre y ascendiendo en una escala ininterrumpida hasta el senador—parece inspirado directamente por una tendencia semejante. En este sentido, la aristocracia es formalmente igual a la monarquía; también ella utiliza la ordenación de los súbdi-

tos en muchos grados. Así, v. gr., en Ginebra, existían todavía a mediados del siglo XVIII variadas gradaciones de derechos entre los ciudadanos, según que estos se llamasen *citoyens, bourgeois, habitants, natifs, sujets.* Cuando hay muchos que tienen todavía debajo de sí a otros, todos aquellos están interesados en conservar el orden existente. Con frecuencia, en semejantes casos, más que de una gradación de poder efectivo, se trata de una jerarquía de títulos y posiciones, con supremacía puramente ideal. Pero estas distinciones pueden ser pródigas en consecuencias, como se ve, acaso con máxima claridad, en las finas gradaciones de clases que existen en el sistema de las castas indias. Ahora bien, estas pirámides construídas a base de honores y privilegios sociales, y que hallan en el soberano su vértice, no siempre coinciden con la estructura de poderes graduales, que acaso subsiste al mismo tiempo.

La estructura del poder en forma de pirámide tropezará siempre con la dificultad fundamental de que las disposiciones irracionales y fluctuantes de las personas, no coinciden nunca exactamente con los contornos de las diversas posiciones, trazados con lógico rigor. Este es un defecto formal que aqueja a todas las jerarquías construídas sobre un esquema previo; defecto que no se da solamente en las jerarquías con ápice monárquico personal, sino también en los proyectos socialistas que confían a una determinada institución la misión de llevar a la posición suprema directiva a la persona que merezca efectivamente ocuparla. Se llega, en ambos casos, a esa inconmensurabilidad fundamental entre el esquema de las posiciones y la naturaleza del hombre, que es interiormente mudable y no se acomoda exactamente a formas conceptuales. A esto se añade la dificultad de *conocer* la personalidad adecuada para cada posición, sobre todo por la razón de que muchas veces no se sabe si una persona merece o no ocupar una posición determinada, hasta que la ha ocupado. Por motivos arraigados en lo más hondo y valioso de la naturaleza humana, puede decirse que la colocación de un hombre en un nuevo poder o una nueva función representa siempre un riesgo, aunque se hayan hecho las pruebas más escrupulosas y se tengan los antecedentes más seguros; es siempre un ensayo, que puede resultar o no. La relación que el hombre mantiene con el mun-

do y con la vida nos obliga a resolver siempre de *antemano;* es decir, a producir por nuestra resolución aquellos hechos que deberían ser ya producidos y conocidos, para poder tomar la resolución racionalmente y con seguridad. Esta dificultad general, apriorística, de toda actuación humana se manifiesta con particular claridad al construír escalas de poder social, cuando estas escalas no surgen orgánicamente de las propias fuerzas individuales y de las relaciones naturales de la sociedad, sino que son construídas espontáneamente por una personalidad gobernante. Claro está que este caso casi nunca se producirá históricamente con absoluta pureza—a lo sumo puede hallársele paralelismo en las utopías socialistas a que hemos aludido—; pero sus particularidades y complicaciones pueden observarse en la realidad, en sus formas más rudimentarias y mezcladas con otros fenómenos.

En dirección opuesta va otro modo de construír esa escala de poder que llega a un vértice supremo. Partiendo de una relativa igualdad originaria de los elementos sociales, adquieren algunos de estos mayor importancia que los demás. Del complejo de estos se destacan a su vez individualidades especialmente poderosas, hasta que la evolución culmina en uno o varios vértices. En este caso, la pirámide de la subordinación jerárquica se construye de abajo a arriba. No hace falta acumular ejemplos de este proceso, que se verifica en todas partes, aunque con ritmos muy diversos. Donde acaso se presente con más pureza es en el campo económico y político; pero se percibe también perfectamente en la educación intelectual, en las escuelas, en la evolución de la vida, en la relación estética, en el desarrollo primitivo de la organización militar.

El ejemplo clásico en donde coinciden los dos caminos por los cuales puede producirse una organización jerárquica de los grupos, es el Estado feudal de la Edad Media. Cuando el ciudadano—griego, romano, germano—no conocía subordinación alguna a un individuo, existía para él, de una parte, libertad plena frente a sus iguales, y, de otra, rigorosa separación de las clases inferiores. Esta forma social característica encuentra en el feudalismo—presuponiendo todos los miembros históricos intermedios—su contrapeso igualmente característico, que llena el vacío existente entre la libertad y la servidumbre, con

una serie gradual de estados. El *servitium* unía a todos los miembros del reino entre sí y con el rey. Éste daba a sus grandes súbditos tierras en feudo; éstos, a su vez, a los vasallos que les estaban subordinados; y así se producía una gradación de posiciones, patrimonios y obligaciones. Pero al mismo resultado llegaba el proceso social, caminando en la dirección contraria. Las capas intermedias nacían, no sólo por desprendimientos de arriba, sino también por acumulación de abajo. Pequeños propietarios, originariamente libres, entregaban sus tierras a señores poderosos para recibirlas de nuevo en calidad de feudo; y los señores, gracias a esta constante ampliación de su poder—que la realeza, debilitada, no podía evitar—, alcanzaban un poder rival del de los reyes. Esta forma de pirámide presta a cada uno de sus elementos una doble posición entre los más bajos y los más altos. Cada uno de ellos es señor y subordinado, depende de arriba y, al propio tiempo, es independiente en cuanto que otros dependen de él. Quizás sea esta dualidad sociológica del feudalismo—acentuada particularmente por su doble génesis: desprendimientos de arriba y acumulaciones de abajo—la que ha determinado la contradictoriedad de sus consecuencias. Según que la práctica y la conciencia han hecho dominar, en los elementos intermedios, el matiz de la independencia o el de la dependencia, así el feudalismo ha conducido a unos u otros resultados: en Alemania, al socavamiento del poder supremo; en Inglaterra, a la atribución a la corona de la forma propia para un poder muy amplio.

La jerarquía es una de esas formas de ordenación y de vida colectiva que parten de un punto de vista cuantitativo y que, por consiguiente, son más o menos mecánicas y preceden históricamente a las agrupaciones orgánicas propiamente dichas, basadas en diferencias individuales cualitativas. Sin embargo, no son completamente anuladas por éstas, sino que subsisten en unión de ellas. Entre las manifestaciones de la primera fórmula mecánica, figura, en primer término, la división de los grupos en subgrupos, cuyo papel social está ligado a su igualdad numérica o, al menos, a su determinaciónn umérica, como sucede en las centurias; a este género pertenece la determinación de la posición social atendiendo exclusivamente al patrimonio, así como la formación de los grupos según grados fijos, como

se observa, sobre todo, en el feudalismo o en las jerarquías burocráticas o militares. Ya el primer ejemplo mencionado de las formaciones de esta clase indica su objetividad, su sujeción a un principio. Precisamente, merced a ello, el feudalismo, tal como comenzó a formarse al principio de la Edad Media germana, quebrantó los antiguos órdenes de libres y siervos, de patricios y plebeyos, que descansaban en la diversidad de la relación en que estaba el individuo con la comunidad. Por encima de esto, elevó ahora, como principio de absoluta validez, el «servicio», la necesidad objetiva de que cada cual sirviese a algún superior. Y en este principio no cabía más diferencia que la de a quién y bajo qué condiciones se sirviera. La gradación de posiciones que así resultó, y que en lo esencial fué cuantitativa, era independiente de la importancia que antes tuvieron las posiciones corporativas de los individuos.

No es necesario, naturalmente, que esta gradación vaya ascendiendo hasta llegar a un miembro absolutamente supremo; su característica formal se muestra en todo grupo, sea cualquiera el modo en que éste aparezca caracterizado como un todo. Así, la «familia» servil romana ofrecía ya las más finas gradaciones, desde el *villicus* y *procurator*, que dirigía con total independencia ramas enteras de la producción, en la gran explotación de esclavos, pasando por todas las clasificaciones posibles, hasta los capataces que mandaban diez hombres. Semejantes formas de organización son muy claras de percibir, y cada uno de sus miembros, al encontrarse determinado por arriba y por abajo, como superior y como subordinado, adquiere, por decirlo así, una más segura definición de su sentimiento sociológico de la vida; y esto ha de reflejarse en el grupo contribuyendo a afirmarlo. Por eso, los regímenes despóticos o reaccionarios, en su temor a todas las asociaciones entre los súbditos, persiguen con especial encono aquellas agrupaciones que se han organizado *jerárquicamente*. Con singular detallismo, explicable tan sólo por la sensación de la fuerza socializante aneja a las organizaciones jerárquicas, prohibió el Ministerio reaccionario inglés de 1831 todas las asociaciones: «compuestas de individuos separados, con varias divisiones y subdivisiones, bajo jefes con graduación de rango y autoridad, distinguidos por ciertas insignias y su-

jetos al control y dirección general de un consejo supremo». Por lo demás, esta forma debe distinguirse de aquella otra en que se dan al mismo tiempo la jefatura y la subordinación: que un individuo sea jefe en una *serie* o sentido y subordinado en otra serie o sentido. Esta organización tiene más bien un carácter individual y cualitativo; suele ser una combinación oriunda de las disposiciones y condiciones particulares del individuo. En cambio, cuando la coincidencia de la jefatura y la subordinación se da en una y la misma serie, esta organización está más predeterminada objetivamente, y, justamente por eso, queda definida de un modo más inconfundible como posición sociológica. Y el hecho de que, como he indicado ya, tenga gran valor de cohesión para la serie social, proviene de que el ascenso en esta constituye *eo ipso* una aspiración deseable. Dentro de la masonería, v. gr., se ha utilizado este motivo, como puramente formal, para abogar por la conservación de los «grados». Ya al «aprendiz» se le ha comunicado lo esencial del saber objetivo—ritual en este caso—que poseen los iniciados en el grado de oficial y maestro; pero se afirma que la existencia de estos grados presta a la hermandad cierta tensión y anima, con el encanto de la novedad, el celo de los novicios.

Estas estructuras sociológicas que se producen con igualdad formal en los grupos de más diverso contenido, merced a la subordinación a una sola persona, pueden darse también, como queda ya indicado, en la subordinación a una pluralidad. Pero la pluralidad de los jefes—si éstos están coordenados unos a otros—no es lo característico de ellas, y, por consiguiente, sociológicamente carece de importancia el hecho de que la jefatura *individual* sea casualmente desempeñada por una pluralidad. Hay que notar, sin embargo, que el gobierno de uno solo constituye el tipo y forma primordial de la relación de subordinación. Esta suposición fundamental en los fenómenos de subordinación, es la causa de que pueda dejar legítimo espacio, dentro de su esfera, a otras formas de ordenamiento, republicanas y oligárquicas (no sólo en sentido político). El campo de acción del monarca admite perfectamente estructuras secundarias de estas especies; en cambio, la forma monárquica sólo puede coexistir, de un modo relativo e

ilegítimo, cuando aquellas otras formas no monárquicas son las más amplias y dominantes. La jefatura de uno solo tiene tal poder intuitivo, que continúa influyendo incluso en constituciones originadas en reacción contra ella y para suprimirla. Del presidente norteamericano se ha dicho—como del arconte griego y del cónsul romano—que con ciertas limitaciones viene a ser el heredero del poder real, que los monarcas perdieron tras las respectivas revoluciones. He oído decir a muchos norteamericanos que su libertad consiste en que los dos grandes partidos alternan en el poder, pero que cada uno de ellos ejerce una tiranía enteramente monárquica. También se ha intentado demostrar que la democracia de la Revolución francesa no es sino una inversión de la monarquía, con las mismas cualidades que aquella. La *volonté générale* de Rousseau, que es, para él, sumisión sin resistencia, tiene la propia naturaleza del monarca absoluto. Y Proudhon afirma que un parlamento nacido del sufragio universal no se diferencia en nada del monarca absoluto. El representante del pueblo es infalible, inviolable, irresponsable. No es más, en lo esencial, el monarca. El principio monárquico—se dice—está tan vivo y tan íntegro en un parlamento como en un rey legítimo; y de hecho no falta, frente al parlamento, ni siquiera el fenómeno típico de la adulación, que parece específicamente reservado a la persona individual.

Es típico el fenómeno de que existan entre elementos colectivos relaciones formales, que continúan subsistiendo aun cuando el cambio de la tendencia sociológica total parece hacer imposible tal subsistencia. La fuerza singular de la monarquía, que, por decirlo así, sobrevive a su muerte, transmitiendo su matiz y sus instituciones a otras figuras, cuyo sentido parece consistir justamente en su negación, es uno de los casos más salientes de esta vida propia que tiene la forma sociológica, gracias a la cual no sólo recoge contenidos materialmente muy distintos de ella, sino que infunde su espíritu en otras *formas* nuevas, que representan lo contrario de ella. Es tan grande esta importancia formal de la monarquía, que se conserva *explícitamente* aún allí donde su contenido es negado y, precisamente, por serlo. El cargo de *dux* en Venecia fué perdiendo cada vez más poder, hasta que acabó por no te-

ner ninguno; y, sin embargo, fué conservado cuidadosamente, para evitar de ese modo evoluciones que acaso hubieran llevado al trono a un rey de veras. En este caso, la oposición, en vez de suprimir la monarquía, para acabar consolidándose en la forma monárquica, la conserva justamente para impedir su consolidación efectiva. Ambos casos opuestos atestiguan la fuerza formal de esta forma de gobierno.

Esta fuerza es de tal naturaleza, que muchas veces se funden en ella los elementos más opuestos. La monarquía tiene interés en que se mantengan las instituciones monárquicas, aun en sitios que están completamente fuera de su esfera de acción. Las realizaciones varias de una forma social determinada, por alejadas que estén, se apoyan mutuamente y se garantizan, por decirlo así, unas a otras. Este hecho se manifiesta en las formas de dominio más diversas, pero particularmente en la aristocracia y en la monarquía. Por eso, las monarquías pagan a veces cara la política que consiste en debilitar el principio monárquico en otros países. La resistencia, casi rebelde, que ofrecían al gobierno de Mazarino tanto el pueblo como el parlamento, se ha atribuído a que la política francesa había favorecido en países vecinos levantamientos contra los gobiernos respectivos; de esta manera el principio monárquico se debilitó en un grado tal, que refluyó sobre el autor mismo de aquella política, que creía favorecer sus intereses fomentando las rebeliones. Por el contrario, cuando Cromwell rehusó el título de rey, entristeciéronse mucho los realistas. Pues aunque hubiera sido muy duro para ellos ver en el trono al matador del rey, el hecho de que volviese a haber un rey, les habría parecido plausible como preparación de la restauración. Pero aparte de estas razones utilitarias que pueden abonar la expansión de la monarquía, el sentimiento monárquico actúa a veces frente a determinados fenómenos en manera y sentido directamente opuesto a los intereses del monarca. Cuando, durante el reinado de Luis XIV, estalló la sublevación portuguesa contra España—sublevación que debía ser muy grata al rey de Francia—, éste dijo, no obstante, comentándola: «Por malo que sea un príncipe, la sublevación de sus súbditos es infinitamente criminal.» Y Bismarck refiere que Guillermo I sentía una «repugnancia monárquica instintiva» contra Ben-

nigsen y la actividad que éste había desplegado en Hannover. A pesar de lo que Bennigsen y su partido habían trabajado por la prusificac ón de Hannover, esta actitud de un súbdito contra su primitiva dinastía, hería los sentimientos monárquicos de Guillermo I. La fuerza íntima de la monarquía es bastante para incluír aún al propio enemigo en una simpatía de principios, y para considerar, en las capas profundas del sentimiento, como adversario, al amigo que se encuentra en oposición a algún monarca.

Finalmente surgen otros rasgos, todavía no mencionados, cuando de un modo o de otro se torna problemática la igualdad o desigualdad, la proximidad o distancia que existen entre el superior y el subordinado. Es esencial en la figura sociológica de un grupo el hecho de que prefiera subordinarse a un extranjero que a un miembro del propio grupo, o lo contrario, y de que considere lo uno o lo otro como lo más adecuado y digno. Los señores medievales alemanes tenían originariamente derecho a nombrar para la comunidad cortesana jueces y regidores de donde quisieran, hasta que finalmente la comunidad logró que los funcionarios fuesen nombrados de entre los miembros de la comunidad misma. En cambio, considérase como concesión muy importante la que hizo el conde de Flandes en 1228 a sus «queridos escabinos y burgueses» de Gante: que los jueces y funcionarios ejecutivos, así como sus subordinados, *no* serían nombrados de entre los vecinos de Gante ni de entre los que estuviesen casados con una gantesa. Esta diferencia tiene sin duda sus razones: el forastero es más imparcial, el indígena más comprensivo. Indudablemente la primera de estas razones fué la que determinó el deseo de los ciudadanos de Gante, y atendiendo a ella, elegían las ciudades italianas con frecuencia sus jueces en otras ciudades, para que la administración de justicia no fuese influída por consideraciones de familia o de partido. Por el mismo motivo, gobernantes tan avisados como Luis XI y Matías Corvino elegían en lo posible sus altos funcionarios, bien entre extranjeros, bien entre personas pertenecientes a las clases bajas. Otra razón de utilidad ha indicado, en el siglo XIX, Bentham, para explicar por qué son con frecuencia los extranjeros los mejores empleados públicos: y es que se les vigila celosamen-

te. La preferencia por los allegados o semejantes, parece desde luego menos paradójica, aunque, si es exagerada, puede conducir a una mecanización del *similia similibus,* análoga a la que se refiere de una antigua tribu líbica y modernamente de los *aschantis:* que en estos países el rey reina sobre los hombres, y la reina—que es su hermana—sobre las mujeres. La tendencia del poder central a eliminar la jurisdicción inmanente de los subgrupos, confirma mi tesis de que la subordinación a iguales favorece la cohesión de los grupos. Todavía en el siglo XIV estaba muy extendida en Inglaterra la creencia de que el juez competente para cada individuo era su propia comunidad nativa; pero Ricardo II dispuso terminantemente que nadie podría ser juez de los Asises o del *Goal delivery* en su propio condado. En este caso la cohesión del grupo encontraba su correlato en la libertad del individuo. Todavía en la época de decadencia de la monarquía anglosajona, el derecho a ser juzgado por los compañeros, por los pares, era tenido en gran estima, como salvaguardia y garantía contra la arbitrariedad de los jueces reales o señoriales. El campesino de realengo, sobre el que pesaban tantas cargas, velaba celosamente sobre este derecho, que era el único que daba contenido y valor al concepto jurídico de la libertad en el sentido del derecho privado.

Son, pues, seguramente razones de educación o utilidad, las que hacen preferir unas veces la subordinación al compañero y otras al extranjero. Sin embargo, no son estos los únicos motivos que determinan la elección; a ellos se añaden otros motivos más instintivos y sentimentales y también más abstractos y mediatos. Tanto más cuanto que aquellas primeras razones de utilidad se encuentran con frecuencia equilibradas en la balanza; la mayor comprensión de los de dentro y la mayor imparcialidad de los de afuera, se compensan muchas veces y entonces hay necesidad de recurrir a otra instancia para decidir entre ellas. Aparece aquí una antinomia infinitamente importante en toda formación sociológica: de una parte nos atrae lo que nos es homogéneo y de otra lo que nos es opuesto. ¿En qué casos, en qué esferas actúa una u otra tendencia? ¿Cuál de ellas predomina en nuestro ser? Esto depende, al parecer, de las disposiciones primarias, inherentes a la

propia naturaleza del individuo. Lo opuesto nos complementa; lo homogéneo nos fortalece. Lo opuesto nos excita e incita; lo homogéneo nos calma. Con medios completamente diversos, lo uno y lo otro nos suministran el sentimiento de que nuestra manera de ser es justa, legítima. Pero si frente a un determinado fenómeno sentimos una de las dos tendencias como la adecuada, la otra nos repugnará; lo opuesto se nos aparece como hostil, y lo homogéneo nos produce hastío; lo opuesto nos plantea problemas demasiado elevados, y lo homogéneo demasiado pequeños. Frente a lo uno como frente a lo otro, nos es difícil tomar posición; frente a lo heterogéneo, porque nos faltan puntos de contacto o comparación, y frente a lo homogéneo, porque lo igual a nosotros se nos aparece como superfluo o, lo que es peor, nosotros mismos nos aparecemos como superfluos. Las diferentes relaciones íntimas que establecemos entre nosotros y un individuo o un grupo, proceden esencialmente de que éste se nos ofrece con una pluralidad de rasgos, que han de entrar en relación con nosotros y que encuentran en nosotros otros rasgos en parte homogéneos y en parte heterogéneos; lo cual hace posible tanto la atracción como la repulsión. La relación total resulta de las alternativas y combinaciones de estos sentimientos. Igual efecto se produce cuando una misma relación (v. gr., una cualidad del otro, semejante a una cualidad nuestra), despierta en nosotros, por una parte, sentimientos de simpatía y, por otra parte, de antipatía. Así un poder social favorecerá sin duda los poderes análogos que se encuentren dentro de su esfera y no sólo por natural simpatía hacia lo semejante, sino porque todo fortalecimiento del principio en que se fundan redunda en beneficio suyo. Pero, por otra parte, los celos, la competencia, el deseo de ser el único representante del principio, producirán también el resultado opuesto. Esto se nota mucho en la relación de la monarquía con la nobleza. Por una parte, el principio hereditario de la nobleza es interiormente afín al de la monarquía, por lo cual ésta concluye alianza con aquélla y, encontrando en ella un apoyo, la favorece. Pero, por otra parte, la monarquía no puede tolerar que subsista junto a ella un estado privilegiado, con derecho hereditario y, por consiguiente, propio; ha de preferir que cada individuo sea particularmente privile-

giado por ella. Así los emperadores romanos al principio favorecieron la nobleza senatorial y le garantizaron el derecho hereditario; pero después de Diocleciano la nobleza senatorial fué convirtiéndose cada vez más en una mera sombra, siendo sustituída por la nobleza burocrática, en la que cada miembro llegaba a los altos cargos por ascensos personales. El hecho de que en tales casos predomine la atracción o la repulsión de lo homogéneo, depende, evidentemente, no sólo de motivos utilitarios, sino de aquellas disposiciones profundas del alma que determinan la distinta valoración de lo igual y lo desigual.

Un caso particular de este problema general sociológico es el de que estamos tratando. El hecho de sentirnos más humillados por la subordinación a un allegado que a un extraño, o viceversa, depende muchísimas veces de sentimientos que no pueden racionalizarse. Así, todos los instintos sociales y los sentimientos vitales de la Edad Media fueron la causa de que en el siglo XIII, cuando se concedió jurisdicción pública a los gremios, se decretase, al propio tiempo, que quedarían subordinados a ellos todos los obreros del mismo oficio, pues hubiera sido absurdo que un tribunal gremial juzgase a quien no pertenecía a la comunidad del oficio. Pero un sentimiento opuesto, e igualmente ajeno a todo sentido de utilidad, es el que mueve a algunas hordas australianas a no elegir por sí mismas sus cabecillas, reservando dicha elección a los jefes de las tribus vecinas; como también, en algunos pueblos salvajes, el dinero corriente entre ellos, no es fabricado por ellos mismos, sino traído de fuera, hasta el punto de que en algunos sitios florece la industria de fabricar signos monetarios (conchas, etc.) para exportarlos a lugares apartados en donde sirven de moneda. En general, y a reserva de algunas modificaciones, cuanto más bajo sea el nivel de un grupo, cuanto más habituados estén a la subordinación sus miembros, tanto más repugnancia sentirán en dejarse dominar por uno de sus iguales. Por el contrario, cuanto más alto sea su nivel, tanto más tenderán a buscar jefe entre sus pares. La subordinación a los iguales es difícil, en el primer caso, porque todos están en un nivel bajo; es, empero, en el segundo caso fácil, porque todos se hallan en un nivel alto. La mayor exageración de este sentimiento encuéntrase en la vieja Cámara de los lores, que no

sólo era reconocida por sus miembros como único tribunal de justicia, sino que, en el año 1330, rechazó la insinuación de juzgar a otras gentes además de los pares. La tendencia, pues, a no dejarse juzgar más que por sus iguales, es a veces tan radical que actúa, incluso, de modo retroactivo. Los lores pensaban de un modo poco lógico; pero, psicológicamente, profundo y comprensible: «puesto que nuestros iguales sólo pueden ser juzgados por nosotros mismos, todo el que sea juzgado por nosotros se convierte, en cierto modo, en nuestro igual».

Y así, como en este caso, una relación patente de subordinación (la que media entre el acusado y el juez) es sentida como una cierta coordinación, así también, viceversa, la coordinación es a veces sentida como subordinación. Y conceptualmente repítese aquí el dualismo—en la separación como en el enlace—entre los motivos de razón y los instintos oscuros. El burgués medieval que, por razón de sus derechos, está debajo de la nobleza, pero encima de los campesinos, rechaza en ocasiones la idea de una igualdad general de derechos; teme que esa nivelación le haga perder, en beneficio del campesino, más de lo que gana en daño del noble. Algunas veces tropezamos con el tipo sociológico que consiste en que una capa social intermedia no puede elevarse hasta la capa superior, sino equiparando a sí la capa más baja; pero siente esta equiparación como una humillación tal, que prefiere renunciar al encumbramiento que podría conseguir. Así en la América española, los criollos sentían gran envidia de los españoles procedentes de Europa; pero era aún mayor el desprecio que les inspiraban los mulatos y mestizos, los negros y los indios. Para equipararse a los españoles, hubieran tenido que coordinar consigo a aquellos inferiores; mas esto significaba tal degradación para sus sentimientos de raza, que prefirieron renunciar a la igualdad con los españoles. Pero esta combinación formal se expresa de un modo más abstracto o instintivo todavía en las palabras de H. S. Maine: «El principio de nacionalidad, tal como se formula con frecuencia, parece significar que a los hombres de cierta raza se les infiere injusticia si se les quiere imponer instituciones políticas comunes, con miembros de otra raza.» Por tanto, si existen dos caracteres sociales diversos, *A* y *B*, *A* aparecerá como subordinado a *B*, tan pronto como

se le quiera dar la misma constitución que a éste, aún en el caso de que aquella constitución no signifique, por su contenido, rebajamiento ni subordinación.

Finalmente, la subordinación a una personalidad extraña tiene una significación muy importante: la de ser tanto más adecuada cuanto más elementos heterogéneos, ajenos u opuestos unos a otros, entren en la composición del círculo de los subordinados. Los elementos de una pluralidad, subordinados a una personalidad superior, guardan con ésta una relación análoga a la que mantienen las representaciones particulares con el concepto general que las comprende. Este ha de ser tanto más elevado y abstracto (esto es, tanto más distante de las representaciones singulares), cuanto más diversas sean entre sí estas representaciones en él contenidas. El caso más típico, que se presenta con la misma forma en las más diversas esferas, es el ya mencionado de las partes en pugna que nombran un árbitro. Cuanto más apartado se halle éste de los intereses de unos y otros—teniendo presente que, como el concepto superior ha de participar, sin embargo, de alguna manera en lo común a ambas partes, en lo que fundamenta la contienda y la posible avenencia—, tanto más voluntariamente se someterán las partes a su decisión. Hay empero un *límite* en las divergencias, más allá del cual ya no es posible el acuerdo de las partes en ningún punto común, por muy alto y lejano que se suponga. Con relación a la historia de los tribunales industriales arbitrales en Inglaterra, se ha hecho notar que prestan excelentes servicios en la interpretación de los contratos y leyes de trabajo; pero éstos son rara vez causa de grandes huelgas o locauts, los cuales se producen más bien porque patronos u obreros intentan modificar las condiciones del trabajo, y, en tales casos, tratándose de establecer nuevas bases para determinar las relaciones entre las partes, no está indicado ya el tribunal arbitral, porque la tensión entre los intereses es tal, que el árbitro habría de estar colocado a inconmensurable altura por encima de ellos, para abarcarlos y avenirlos. De la misma manera, cabe imaginar conceptos de tan heterogéneo contenido, que no sea posible hallar ningún concepto general que contenga lo que les sea común.

Además, cuando las partes en pugna se someten a un árbi-

tro, es de la mayor importancia que aquéllas estén en una relación de igualdad. Si existe entre ellas alguna relación de subordinación, fácilmente se produce en el juez una actitud determinada respecto a alguna de ellas, actitud que perjudica a su imparcialidad. Aunque el juez sea completamente ajeno a los intereses de ambas partes, con frecuencia tendrá un prejuicio favorable para el superior y otras veces para el subordinado. Aquí es donde actúan las simpatías de clase, muchas veces inconscientes, porque están ligadas inexorablemente al pensar y sentir total del sujeto, y constituyen, por decirlo así, la base *a priori* de que parte su estudio de la cuestión, en apariencia puramente objetivo. Hasta tal punto están unidas dichas simpatías con la esencia misma de la persona, que el pretender evitar su influencia, lejos de conducir a una objetividad y equilibrio reales, llevan a menudo al extremo opuesto. Cuando las partes tienen muy diverso nivel y poderío, basta a veces la mera sospecha de parcialidad en el árbitro—aunque en realidad no exista—para hacer ilusorio todo el procedimiento. En las desavenencias entre patronos y obreros, las Cámaras arbitrales inglesas acuden con frecuencia a un fabricante extranjero para que sirva de árbitro. Pero, regularmente, si su decisión es contraria a los obreros, éstos acusan al árbitro (por intachable que sea) de haber favorecido a su clase. Por el contrario, cuando el nombramiento recae en un parlamentario, los fabricantes le presumen inclinado a favorecer a la clase numerosa de sus electores. Por consiguiente, el arbitraje sólo caerá en terreno favorable cuando haya una perfecta igualdad de situación entre las partes, aunque no sea más que porque la parte que está más alta suele aprovechar las ventajas de su posición para conseguir que el nombramiento del árbitro recaiga sobre persona grata. E incluso puede hacerse la deducción inversa y decir que el nombramiento de un árbitro imparcial es siempre una prueba de que las partes contendientes se reconocen, al menos, cierta igualdad. Justamente, en los tribunales arbitrales voluntarios ingleses, en los cuales obreros y patronos se someten contractualmente a la decisión de un árbitro, que no puede ser ni patrono ni obrero, fué necesario que los patronos reconociesen a los obreros cierta igualdad, para inducirles a renunciar a la intervención de uno de los suyos, en la solu-

ción del conflicto, y confiar en una persona ajena a ambos.

Finalmente, otro ejemplo tomado de una esfera completamente diversa, nos enseña que la relación común entre varios elementos subordinados a un superior, supone o produce cierta coordinación o igualdad entre estos elementos—aparte de las diferencias, diversidades, oposiciones que existan entre ellos—y que esa coordinación es tanto mayor cuanto que la potencia superior es más alta y lejana. Para que la religión ejerza una influencia socializadora sobre amplios círculos, es muy importante que Dios esté situado a una distancia determinada de los creyentes. La proximidad inmediata, local, por decirlo así, en que se encuentran con los creyentes los principios divinos de todas las religiones totemistas y fetichistas, y también el viejo Dios judaico, es la causa de que esas religiones no convengan para dominar círculos amplios. Sólo la enorme altura a que está sobre el mundo el Dios cristiano hizo posible la igualdad de los desiguales ante él. La distancia a que los creyentes están de Dios es tan inmensa que se borran ante ella todas las diferencias entre los hombres. Esto no ha impedido la proximidad en la relación cordial con Dios; porque esta relación pone en juego aquellas partes del hombre en las que se borran todas las diferencias individuales, partes que por decirlo así cristalizan y se actualizan con entera pureza cuando actúa aquel principio supremo y entra el hombre en relación con él. Pero acaso la Iglesia católica haya conseguido crear una religión universal, justamente porque interrumpió también esta relación inmediata entre Dios y el hombre, interponiéndose entre ambos y haciendo que, aún en este aspecto, fuese Dios inaccesible para el individuo por sí solo.

Por lo que se refiere a aquellas estructuras sociales que se caracterizan por la subordinación de algunos individuos o comunidades a una *pluralidad* o a una comunidad social, lo primero que salta a la vista es que el efecto es muy desigual para los subordinados. El supremo deseo de los esclavos espartanos y tesalios era ser esclavos del Estado, en vez de serlo de un individuo. En Prusia, antes de la emancipación, los siervos de realengo estaban en mejor situación que los de señores particulares. En las grandes explotaciones y almacenes modernos, que no están regidos por un individuo, sino que o

constituyen sociedades anónimas o están administradas como si lo fuesen, los empleados se encuentran en mejor situación que los que trabajan en pequeños comercios explotados personalmente por el dueño. La misma relación se produce cuando en lugar de la diferencia entre individuos y colectividades, se plantea la diferencia entre colectividades mayores y menores. La situación de la India bajo el Gobierno inglés es bastante más favorable que bajo la Compañía de las Indias orientales. Como es natural, nada importa que esa colectividad mayor viva bajo un régimen monárquico, siempre que la técnica de la soberanía, ejercida por ella, tenga carácter superindividual, en el sentido más amplio de la palabra; el régimen aristocrático de la República romana oprimió mucho más duramente las provincias que el Imperio, que fué mucho más justo y objetivo. Para los que se encuentran en la posición de servidores, suele ser lo más favorable el pertenecer a un círculo amplio. Las grandes propiedades señoriales que se produjeron en el Imperio franco, durante el siglo VII, colocaron con frecuencia a las clases inferiores en una nueva y ventajosa situación. La gran propiedad permitió que se organizase y diferenciase el personal trabajador; de donde nació un trabajo cualificado y, por consiguiente, más estimado, que permitía a los siervos encumbrarse socialmente. Por la misma razón, ocurre con frecuencia, que las leyes penales del Estado son más benignas que las de los círculos exentos.

No obstante, como queda ya indicado, hay una porción de fenómenos que siguen un curso enteramente opuesto. Los aliados de Atenas y Roma, los territorios que antiguamente estaban sometidos a algunos cantones suizos, fueron oprimidos y explotados con una dureza que difícilmente hubiera sido posible en un régimen unipersonal. La misma sociedad anónima que, por la técnica de su funcionamiento, explota menos a sus empleados que un patrono particular, puede en muchos casos, tratándose de indemnizaciones y socorros, no proceder tan liberalmente como el particular, que no tiene que dar cuenta a nadie de sus dispendios. Y por lo que toca a los impulsos individuales, las crueldades que se ejecutaban para entretenimiento de los concurrentes al circo romano y que a menudo eran llevadas al extremo, a petición de los espectadores mis-

mos, difícilmente hubieran sido ejecutadas por muchos de estos, de haberse hallado a solas cara a cara con el delincuente.

La razón fundamental de esta diversidad de efectos que produce el dominio de una pluralidad sobre los que le están sometidos, ha de buscarse en primer término en el carácter de *objetividad* que le es propio, en la eliminación de ciertos sentimientos, actitudes, impulsos, que sólo actúan en la conducta individual de los sujetos, pero no cuando estos obran colectivamente. Resultarán aquellas diferencias según que la posición del subordinado en cada caso sea más o menos favorecida por la objetividad o por la subjetividad individual. Si el subordinado, por su situación necesita la compasión, el altruísmo, la benignidad del superior, le irá mal bajo el dominio objetivo de una pluralidad. En cambio en relaciones que exijan únicamente legalidad, imparcialidad, objetividad, será más deseable la dominación de un grupo que la de un individuo. Es significativo en este sentido el hecho de que mientras el Estado condena legalmente al delincuente, no puede en cambio indultarle, y hasta en las Repúblicas suele atribuirse el derecho de gracia a personas singulares. Donde más claramente se manifiesta esto, es en los intereses materiales de las comunidades que se rigen por el principio absolutamente objetivo de obtener las mayores ventajas con los menores sacrificios posibles. La dureza y desconsideración que manifiestan en su conducta no tiene nada de esa crueldad por la crueldad misma, que a veces practican los individuos; no es más que la objetividad llevada al máximo rigor lógico. Así mismo la brutalidad del hombre de negocios, que procede con igual criterio, no se le aparece a él mismo como culpa moral, porque sólo tiene conciencia de haber seguido una conducta estrictamente lógica, sacando las consecuencias objetivas de la situación.

Pero esta objetividad de la conducta colectiva, no es muchas veces sino puramente negativa, y consiste simplemente en la eliminación de ciertas normas, a las que suele someterse la personalidad individual, y al mismo tiempo una manera de disimular esta eliminación y de tranquilizar la conciencia. Todos los individuos que han intervenido en la decisión, pueden ampararse en el hecho de haber sido esta una resolución colectiva, enmascarando su codicia y brutalidad con la disculpa de

que sólo perseguían el provecho de la comunidad. El axioma de que el poder—el adquirido rápidamente y el que dura desde hace mucho tiempo—induce al abuso, sólo es aplicable a los individuos, con muchas y luminosas excepciones. En cambio han sido siempre circunstancias particularmente favorables las que han impedido que rija para corporaciones y clases. Es muy de notar que la desaparición del sujeto individual tras la comunidad acentúa el abuso del poder, aunque la parte sometida sea una colectividad. La reproducción psicológica del dolor ajeno, que es el vehículo principal de la compasión y la benignidad, quiebra fácilmente cuando su sujeto no es un individuo determinado sino una totalidad, que, como tal, carece, por decirlo así, de estados de ánimo subjetivos. Así se ha hecho notar que la comunidad inglesa se caracteriza, en el curso de toda su historia, por una extraordinaria justicia para las personas y una injusticia análoga para las colectividades. Sólo teniendo presente este fundamento psicológico se comprende que un país, con un sentimiento tan acentuado del derecho de las individualidades, haya tratado con tanta dureza a disidentes, judíos, irlandeses, y en períodos anteriores, a los escoceses. La submersión de las formas y normas personales en la objetividad de la existencia colectiva, determina no sólo el hacer, sino también el padecer de las comunidades. La objetividad actúa en la forma de la ley; pero si esta no rige obligatoriamente y ha de ser sustituída por la conciencia personal, muéstrase a menudo que esta conciencia no constituye un rasgo de psicología colectiva; y tanto más cuanto que, por tener carácter colectivo, el objeto de la conducta no induce siquiera a desarrollar aquel rasgo personal. Los abusos de poder, que se dan, v. gr., en las administraciones de los Estados norteamericanos, difícilmente hubieran alcanzado tales proporciones si los dominantes no fueran corporaciones y los dominados colectividades; es característico, por tanto, el hecho de que a veces se haya creído disminuír aquellos abusos aumentando las atribuciones del Mayor, para que haya alguien a quien hacer responsable personalmente.

Hay una aparente excepción a la regla de objetividad que rige los actos de las colectividades; pero, en realidad, dicha excepción confirma más hondamente la regla. Me refiero a la

conducta de una muchedumbre, de la que pongo como ejemplo la multitud romana reunida en el circo. Existe, en efecto, una diferencia fundamental entre la acción de una colectividad, encarnada en un organismo y que puede considerarse como una abstracción—asociación económica, Estado, Iglesia, y en general todas las asociaciones que pueden ser designadas como personas jurídicas en realidad o metafóricamente—y la de una pluralidad representada por una muchedumbre concreta, que actualmente se encuentra reunida. La supresión de las diferencias individuales, personales, que en los dos casos acontece, conduce, en el primero, a destacar los rasgos que están, por decirlo así, por encima del carácter individual, y en el segundo los que están por debajo. Una masa de personas en contacto material sufre la influencia de incontables sugestiones y acciones nerviosas, que van y vienen en todos los sentidos y que arrebatan al individuo la serenidad e independencia de la reflexión y de la acción; de manera que, con frecuencia, en una muchedumbre, las más fugitivas incitaciones crecen en proporciones descompasadas, se dilatan y anulan las funciones de orden elevado, más diferenciadas y más críticas. Por eso, en los teatros y en las reuniones reímos de chistes que nos dejarían fríos en nuestras casas; por eso las manifestaciones espiritistas tienen éxito sobre todo en «círculos»; por eso los juegos de sociedad son, por regla general, tanto más divertidos cuanto más bajo es su nivel. Así se explican igualmente los cambios bruscos de opinión en las masas, cambios que, objetivamente, serían inexplicables; y asimismo las incontables observaciones sobre la «estupidez» de las colectividades (1). Yo atribuyo, como queda dicho, esta paralización de las cualidades superiores, este dejarse arrastrar sin resistencia, al número incalculable de influjos e impresiones que en una muchedumbre se entrecruzan, se fortalecen, se quiebran, se desvían, se reproducen. Esta confusión de excitaciones mínimas, por debajo de la conciencia, produce a costa de la razón clara y consecuente, una gran irritabilidad nerviosa, en la que despiertan los más oscuros y primitivos instintos, ordinariamente refrenados, y además una parálisis hipnótica, que hace que la mul-

(1) Véase el estudio sobre la autoconservación.

titud obedezca hasta el extremo a todo impulso sugestivo. A esto ha de agregarse la embriaguez del poder y la falta de responsabilidad individual en la muchedumbre, lo cual rompe los frenos morales que se oponen a los instintos más bajos y brutales. Esto basta para explicar la crueldad de las masas—espectadores del circo romano, perseguidores medievales de los judíos o linchadores americanos de negros—. Sin duda también, en esta relación sociológica de subordinación se ofrece la típica dualidad de efectos; la impulsividad y sugestionabilidad de la muchedumbre puede, en ocasiones, hacerla sensible a sugestiones de generosidad y entusiasmo de que serían incapaces acaso los individuos. La última razón de las antinomias que se ofrecen dentro de esta configuración, puede formularse diciendo que entre el individuo, con sus situaciones y necesidades, de una parte, y todos los organismos supra o infra-individuales, todas las estructuras internas y externas que produce la reunión colectiva, no existe una relación fundamental y constante, sino, por el contrario, variable y accidental. Por lo tanto, el hecho de que las unidades sociales abstractas procedan de un modo más objetivo, frío y consecuente que el individuo, y, al contrario, que las masas concretas obren de un modo más impulsivo, irreflexivo y extremo, lo mismo puede ser, según los casos, favorable que desfavorable para los sometidos a ellas. Esta casualidad no es, por decirlo así, nada casual, sino la expresión lógica de la inconmensurabilidad que existe entre las situaciones individuales de que se trata y las estructuras y sentimientos que se dan en la coexistencia de una pluralidad.

En todas estas especies de subordinación a una pluralidad, los elementos de esta pluralidad eran iguales y coordinados unos a otros, o, al menos, actuaban como si lo fuesen. Pero hay otros casos en que la pluralidad dominante no se presenta como una unidad de elementos homogéneos; los que dominan pueden, o bien ser opuestos unos a otros, o bien constituír una serie, en la cual el dominante está a su vez subordinado a otro más alto. Me ocuparé, primeramente, del primer caso, cuyas especies pueden distinguirse por la diversidad de sus efectos en los subordinados.

Si alguien está sometido totalmente a varias personas o grupos, es decir, sin conservar la menor espontaneidad, estan-

do, por tanto, en completa dependencia de todos y cada uno de los superiores, sufrirá gravemente cuando haya oposición entre éstos. Pues cada uno de los jefes pretenderá utilizar íntegramente sus fuerzas y servicios, y, por otra parte, le hará responsable de toda acción u omisión hecha por obediencia a otro jefe, considerándola como espontánea. Esta es la situación típica del «servidor de dos señores». Se presenta, por ejemplo, para los hijos cuando los padres están en conflicto. Es también la situación de un Estado pequeño que depende por igual de dos Estados vecinos poderosos; en caso de conflicto entre ellos, cada cual le hará responsable de aquello a que le obligue hacer por el otro su situación de dependencia.

Si este conflicto es interior; si los dos círculos antinómicos actúan como potencias ideales, morales, que presentan sus exigencias en el interior del hombre, la situación se ofrece en forma de «conflicto entre deberes». Aquella pugna exterior no surge, por decirlo así, del sujeto mismo, sino que cae sobre él; en cambio, la interior se produce por cuanto, en el alma, la conciencia moral tiende hacia dos direcciones a la vez, queriendo obedecer a dos potencias que se excluyen. La primera anula, pues, en principio toda espontaneidad del sujeto, ya que el conflicto se resolvería pronto y fácilmente si esta espontaneidad se produjese. El conflicto entre deberes, en cambio, supone justamente la mayor libertad del sujeto, a cuyo cargo corre, exclusivamente, el reconocimiento de las dos pretensiones como moralmente obligatorias. Sin embargo, esta dualidad no impide que la pugna de dos potencias, que exigen nuestra obediencia, adopte ambas formas al mismo tiempo. Cuando el conflicto es puramente exterior, resulta tanto más grave cuanto que la personalidad es más débil; pero siendo interior, será tanto más destructor cuanto más fuerte sea la personalidad. Nos adecuamos de tal modo a las formas rudimentarias de esos conflictos, que penetran nuestra vida en lo grande como en lo pequeño; nos avenimos instintivamente a ellos de tal manera, en componendas y divisiones de nuestra actividad, que en la mayoría de los casos ni tenemos conciencia siquiera de ellos como tales conflictos. Pero si el conflicto se hace consciente, la situación aparece insoluble, en su forma sociológica pura, aunque sus contenidos casuales admitan acomodo y ave-

nencia. Pues mientras dura la lucha entre elementos que pretenden todos dominar por entero a uno y al mismo sujeto, no cabe para éste una división de fuerzas que pueda satisfacer aquellas pretensiones; en la mayoría de los casos, semejante división no podrá siquiera proporcionar una solución parcial y relativa, porque cada acción se encuentra ante un inflexible pro o contra. Entre la pretensión del grupo familiar que, con carácter religioso, reclama el entierro de Polinicio, y la ley del Estado que lo prohibe, no hay composición posible para Antígona; después de muerta ella, las pretensiones contrapuestas se encuentran frente a frente, tan acusadas e irreductibles como al comienzo de la tragedia, mostrando así que no hay conducta o destino del sometido a ellas, que pueda resolver el conflicto que en el subordinado proyectan. Y aún en el caso de que la colisión no se presente entre las dos potencias sino en el interior del sujeto sometido a ambas, y, por tanto, parezca más fácil de resolver repartiendo entre ambas la actividad del sujeto sometido, sólo un acaso feliz que resulte de la situación misma hará posible la solución. El caso típico es el que plantea la sentencia: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Pero ¿y si justamente la moneda que reclama César es necesaria para una obra grata a Dios?

El mero hecho de que las instancias, de que un individuo depende al mismo tiempo, sean extrañas una a otra, basta para que la situación sea en principio contradictoria. Y ello en tanto mayor grado cuanto más interiorizado esté el conflicto en el sujeto, surgiendo de las exigencias ideales que plantea la conciencia del deber. En los dos ejemplos arriba mencionados, recae el acento moral subjetivo especialmente en uno de los dos lados, ya que el sujeto depende del otro más bien por inevitables circunstancias externas. Pero cuando ambas pretensiones tienen el mismo peso interior, de poco nos sirve decidirnos por una de ellas, con arreglo a nuestra mejor convicción, o dividir entre ambas nuestra actividad. Pues la pretensión insatisfecha — total o parcialmente — seguirá actuando con todo su peso sobre nosotros; nos sentiremos responsables de ella, aunque exteriormente sea imposible satisfacerla en todo o en parte, y aunque la solución haya sido la más justa moralmente, dadas las circunstancias. Toda exigencia

verdaderamente moral tiene algo de absoluto; no se conforma con una satisfacción relativa, determinada por la presencia de la otra. Incluso en el caso de no necesitar inclinarnos ante otra instancia que la conciencia personal, la dificultad es la misma que en el caso de dos exigencias exteriores contradictorias, ninguna de las cuales nos permite reservarnos nada en pro de la otra; ni interiormente alcanzamos sosiego mientras una necesidad moral quede sin cumplimiento, aunque nuestra conciencia nos disculpe de no haber podido hacer más de lo que hemos hecho, por consideración a otra que a su vez nos impera, independientemente de la posibilidad mayor o menor de realizarla.

En la subordinación a potencias exteriores, opuestas o extrañas entre sí, la posición del subordinado cambia totalmente, si posee alguna espontaneidad, si puede intervenir en la relación con algún poder propio. En este caso, la relación puede adquirir los aspectos diversos que han sido dilucidados en el estudio anterior: *duobus litigantibus tertius gaudet.* Sólo mencionaremos aquí algunas de sus aplicaciones para el caso de la *subordinación* del *tertius,* así como para la eventualidad de que no exista lucha, sino pura dualidad, entre las instancias superiores.

La sumisión a dos instancias suele iniciar para el subordinado un aumento de libertad, que en ocasiones llega hasta manumitirle por completo. Una diferencia esencial entre el siervo medieval y el vasallo consistía en que aquél no tenía ni podía tener más que *un* señor, mientras que éste podía recibir tierras de diversos señores, prestándoles juramento de fidelidad. Gracias a esta posibilidad de entrar en distintas relaciones de vasallaje, el vasallo obtenía frente a cada uno de sus señores una fuerte capacidad de resistencia, y así se encontraba considerablemente compensada su situación fundamental de vasallo. Una posición formal análoga crea para el sujeto religioso el politeísmo. Aunque se sabe dominado por una pluralidad de potencias divinas, puede apartarse del Dios esquivo o impotente y dirigirse a otro más favorable, quizá no con entera claridad lógica, pero con total realidad psicológica en este estadio. Todavía, en el actual catolicismo, el creyente abandona con frecuencia a determinado Santo, que no ha re-

compensado debidamente su devoción especial, para consagrarse a otro, aunque no puede negar en principio que aquél siga teniendo poder. Desde el momento en que el sujeto puede elegir (al menos, hasta cierto punto) entre las potencias colocadas por encima de él, adquiere frente a cada una de ellas y, para su sentimiento, acaso frente a todas ellas, cierta independencia que no se produce cuando la misma cantidad de subordinación religiosa está, por decirlo así, concentrada inexorablemente en una única representación de Dios. Y esta es también la forma en que el hombre moderno adquiere cierta independencia en la esfera económica. El hombre moderno, sobre todo, el habitante de las grandes ciudades, depende muchísimo más de la suma de sus proveedores que los que viven en países de economía natural. Pero como, por otra parte, tiene posibilidades ilimitadas de elegir entre los diversos proveedores, o de cambiarlos, disfruta frente a cada uno de ellos de una libertad incomparablemente mayor que los que viven en el campo o en las ciudades pequeñas.

La misma forma de relación se presenta cuando la divergencia de los poderes superiores se desarrolla en sucesión en vez de manifestarse en coexistencia. Entonces, y según las circunstancias históricas particulares, se ofrecen las más diversas variantes, en todas las cuales alienta el mismo caso formal. Formalmente, el Senado romano estaba muy subordinado a los altos magistrados; pero como éstos ocupaban por breve tiempo su cargo, mientras que el Senado conservaba indefinidamente los mismos miembros, el poder de esta institución era en realidad mucho mayor de lo que parecería deducirse de la relación legal en que se hallaba con aquellos supremos depositarios del poder. Por el mismo motivo, fué acrecentándose el poder de los *Commons* frente a la corona inglesa, desde el siglo XIV. Los partidos dinásticos tenían aún poder bastante para decidir las elecciones en el sentido del realismo o de la reforma, en favor de York o de Lancaster. Pero bajo todos estos alardes de poder de los soberanos, la Cámara de los Comunes, como tal, permaneció invariable y, justamente, gracias a aquellas fluctuaciones y mudanzas en las regiones supremas, adquiría una firmeza, una fuerza e independencia, que acaso no hubiera conseguido nunca con una unidad perfecta en las

orientaciones del gobierno supremo. Análogamente, el crecimiento de la conciencia democrática en Francia ha sido explicado por el hecho de que, desde la caída de Napoleón I, los gobiernos se han sucedido rápidamente en el poder, y todos incapaces, vacilantes, buscando el favor de las masas; con lo cual cada ciudadano fué adquiriendo conciencia de su importancia social, y aunque, subordinado a cada uno de estos gobiernos en sí, sintióse fuerte, por constituír el elemento permanente en todos estos cambios y oposiciones de gobiernos.

Así, pues, en toda relación el elemento permanente adquiere poder frente a los elementos variables. Este poder constituye una consecuencia formal tan general, que su explotación por el elemento subordinado en una relación, no puede ser considerada sino como un caso especial. Esta consecuencia puede aplicarse igualmente al elemento dominante. En este sentido pueden citarse las enormes prerrogativas que «el Estado» y «la Iglesia», en virtud de su estabilidad, adquieren por la escasa duración de los elementos dominados. Puede citarse también el hecho singular de que la frecuencia de la fiebre puerperal en la Edad Media contribuyó a fortalecer extraordinariamente la autoridad del varón en la casa. Resultaba, en efecto, que la mayoría de los hombres fuertes tenían varias mujeres sucesivamente; con lo cual se concentraba, por decirlo así, el poder paterno en una sola persona, al paso que el materno se distribuía entre varias que se iban sucediendo unas a otras.

Hemos visto cómo los fenómenos de la subordinación parecen, a primera vista, presentar las más opuestas consecuencias para los subordinados; pero donde quiera hemos visto también que la especialización más detallada nos da a conocer las razones de esta oposición, en el terreno del mismo tipo general, sin perder el carácter de forma dispuesta para recibir cualquier contenido. Lo propio sucede con la segunda de las combinaciones que estudiamos: el caso de que las varias instancias superiores, en vez de ser enemigas o extrañas, estén en una relación de subordinación entre sí. Lo decisivo en este caso es saber si el subordinado se halla en relación inmediata con el que manda sobre su superior, o si la instancia intermedia que le domina, pero que es a su vez dominada por la auto-

ridad suprema, le separa en absoluto de ésta, asumiendo frente a él la total representación del elemento supremo. Casos del primer género se encuentran en el feudalismo, en el cual el súbdito de los grandes vasallos, era al mismo tiempo también súbdito de la casa reinante. Una imagen muy pura de esto nos ofrece el feudalismo inglés de la época de Guillermo el Conquistador, descrito por Strubb de esta manera: «Todos los hombres seguían siendo primordialmente hombres del rey, y la paz pública seguía siendo su paz. Sus señores podían reclamar sus servicios para cumplir sus propias obligaciones; pero el rey podía llamarles para la guerra, someterlos a sus tribunales y tasas, sin intervención de los señores, y al rey podían acudir en demanda de protección contra todos sus enemigos.» Así, pues, la posición del inferior frente al superior es favorable, cuando éste, a su vez, se encuentra subordinado a un superior, en el que el primero puede encontrar ayuda.

También es esta la consecuencia natural de la configuración sociológica aquí estudiada. Prodúcese de ordinario cierto antagonismo o competencia entre los elementos inmediatos en la escala de la subordinación, por lo cual el elemento intermedio se encuentra a menudo en conflicto, tanto con el de arriba como con el de abajo. La hostilidad común liga a elementos que por lo demás son divergentes y no pueden unirse por ningún otro medio. Esta es una de las reglas formales típicas que se confirma en todas las esferas de la vida social. Hay un matiz particular de esta regla, que ofrece especial importancia para el problema de que aquí se trata. Ya en el antiguo Oriente era glorioso para un soberano amparar la causa del débil, oprimido por el fuerte, aunque sólo fuese porque de ese modo aparecía como el más fuerte entre los fuertes. En Grecia acontece que una oligarquía, hasta entonces dominante, califica de tirano a la misma personalidad a quien las masas inferiores veneran por libertador de la tiranía, como le sucedió a Eufron de Sicione. Apenas hace falta insistir sobre la frecuencia con que se repite en la historia el caso de que las masas inferiores sean apoyadas por el soberano, en su lucha contra la aristocracia. E incluso cuando no se da esta relación inmediata entre el grado supremo y el ínfimo de la escala social, para dominar al intermedio, sino que este y el

inferior se encuentran igualmente oprimidos por el supremo, ya el simple hecho de que también dicha clase intermedia sea víctima de igual opresión, produce un alivio, al menos psicológico, sentimental, en la situación de la clase inferior. En muchos pueblos africanos y asiáticos, la poligamia adopta una forma tal que sólo una de las mujeres es la esposa propiamente dicha, la primera o la legítima, y las otras ocupan frente a ella una posición subordinada o de servidumbre; pero al propio tiempo, frente al marido, la primera no se encuentra en mejor posición que las demás, sino que es tan esclava del hombre como las otras. Toda situación en la cual la relación de subordinación se constituya de modo que el de en medio esté en la misma dependencia, respecto del superior, que el de abajo, determina—tal como están constituídos en general los hombres—que al subordinado inferior le parezca más soportable su dependencia. El hombre obtiene cierta satisfacción de ver que su opresor se encuentra a su vez oprimido, y acostumbra a identificarse en ánimo, no sin cierto sentimiento de superioridad, con el señor de su señor, aun cuando esta constelación sociológica no signifique alivio real alguno de su opresión.

Cuando el contenido o la forma de la estructura sociológica impiden el contacto entre el elemento supremo y el ínfimo y su alianza en hostilidad común contra el elemento intermedio y establecen una continuidad absoluta de arriba a abajo, queda entonces campo libre para un suceso típico sociológico que puede llamarse «descarga de la presión». Frente al caso sencillo de que el poderoso utilice las ventajas de su posición para explotar al débil, la descarga de la presión consiste en que el poderoso, cuando ve su posición empeorada por circunstancias que no puede evitar, traslada este empeoramiento a otro elemento indefenso, procurando mantenerse así en el *status quo ante*. El detallista descarga en el almacenista las dificultades que le originan las exigencias y caprichos del público; el almacenista las traslada al fabricante, y el fabricante a sus obreros. En toda jerarquía, toda nueva presión o exigencia se transmite a lo largo de la línea de menor resistencia, que en último término suele ser la dirigida hacia abajo, aunque no lo parezca en el primer estadio. Esta es la tragedia de la clase ínfima en todo orden social. No sólo ha de sufrir las pri-

vaciones, fatigas y pretericiones, cuya suma caracteriza su posición, sino que, además, cuantas nuevas presiones afectan a cualquiera de las capas superiores, son trasladadas hacia abajo siempre que ello es técnicamente posible, y van a parar a la clase inferior. La situación agraria de Irlanda nos ofrece un ejemplo particularmente típico de este hecho. El lord inglés, que poseía en Irlanda fincas que no visitaba nunca, las arrendaba a un arrendatario general, que, a su vez, las arrendaba a arrendatarios menores, y así sucesivamente; de modo que el pobre campesino era, con frecuencia, el quinto o sexto subarrendatario de su reducida parcela. El resultado era, en primer término, que tenía que pagar seis libras esterlinas por un terreno que al propietario sólo le rentaba diez chelines; pero, además, cada subida de un chelín que el propietario imponía al arrendatario general, era, para el colono, no de un chelín, sino de doce. Pues es fácil comprender que el primitivo aumento de presión no se transfiere en su magnitud absoluta, sino en la relativa, que corresponde a la medida del poder del superior sobre el inferior. Así, la amonestación que un funcionario superior inflige al inferior, puede mantenerse en los términos moderados de una exquisita cortesía; pero, probablemente, este funcionario expresará su disgusto groseramente a su subalterno, el cual, irritado, acaso pegue a sus hijos por un motivo fútil.

Así, pues, la situación del elemento inferior es particularmente desfavorable en una serie jerárquica de varios miembros, cuya estructura permita que la presión se deslice de un modo continuo de arriba a abajo. Pero hay otra estructura, formalmente muy diversa, que conduce al mismo resultado para el inferior, porque imposibilita también el contacto de éste con el elemento supremo, contacto que constituiría su apoyo frente al jefe intermedio. Cuando el elemento intermedio se intercala entre los otros dos con tanta amplitud y tanto poder, que todas las resoluciones de la instancia suprema en favor de la capa ínfima, han de pasar por la capa intermedia, investida con funciones de soberanía, entonces es fácil que en vez de una relación entre la capa de arriba y la de abajo exista de hecho una separación total. Mientras subsistió la servidumbre territorial, fué la nobleza un órgano administrativo del

Estado; ejercía, frente a sus súbditos, funciones judiciales, económicas, fiscales, sin las que no hubiera podido conservarse el Estado de entonces. De este modo se mantenían, sin duda, las masas sometidas al interés general y al poder supremo; pero como, además, la nobleza tenía intereses privados, en cuya esfera quería explotar al campesino en su provecho, utilizaba con esta finalidad su posición de órgano administrativo intermedio entre el gobierno y los campesinos y de hecho anulaba muchas veces las leyes y medidas con que el gobierno pretendía favorecer directamente a los campesinos, siendo así que sólo a través de los nobles podía conseguirlo. Se ve en seguida que esta estructura aisladora no sólo perjudica al miembro inferior de la serie, sino también al superior, pues éste se ve privado de usar las fuerzas que nacen de las capas inferiores. Así, los reyes alemanes de la Edad Media perdieron mucho poder, porque la pequeña nobleza que comenzaba a formarse, estaba obligada sólo para con la alta nobleza, de la que recibía el feudo. Finalmente, la capa intermedia de la alta nobleza acabó por impedir toda comunicación entre la pequeña y la corona.

Por lo demás, el efecto de esta estructura, con sus separaciones y asociaciones, depende para la capa inferior, naturalmente, de la tendencia que el miembro superior de la serie manifieste frente a ella. Merced a modificaciones varias de esta tendencia, puede ocurrir—en contradicción a los fenómenos observados—que esa separación total causada por el miembro intermedio sea favorable al ínfimo y, en cambio, le sea desfavorable la relación directa con el supremo. El primer caso se produjo en Inglaterra, desde Eduardo I, cuando el ejercicio de las funciones judiciales, fiscales y policíacas, fué pasando, poco a poco, por ministerio de la ley, a las clases propietarias, organizadas corporativamente en los condados y ciudades. Éstas asumieron la protección de los individuos contra el poder absoluto y, al reunirse en el parlamento las unidades comunales, constituyeron un contrapeso del poder supremo, amparando a los débiles contra los abusos ilegales e injustos del Estado. Un camino inverso siguió el proceso en la Francia del *ancien régime*. La nobleza estaba de antiguo íntimamente ligada a los círculos locales, en los que administraba y domina-

ba y cuyos intereses representaba frente al gobierno central. En esta relación entre nobles y campesinos se interpuso el Estado, que, poco a poco, fué privando a aquéllos de su jurisdicción, de la administración de justicia, de la beneficencia, de la policía, de la construcción de caminos. La nobleza no quiso tener nada que ver con este régimen centralista, que sólo pretendía obtener dinero; se apartó, pues, de sus funciones sociales y abandonó al campesino a los intendentes y delegados reales, que sólo pensaban en la caja del erario o en la suya propia; así, quedaron los campesinos completamente privados del apoyo que antes tenían en los nobles.

Una forma especial de subordinación bajo una pluralidad es el principio de la sumisón de las minorías a las mayorías. Pero este principio arraiga y se ramifica—allende su sentido para la sociología de la subordinación—en tantas formas e intereses sociales, que creemos oportuno consagrarle una digresión especial.

DIGRESIÓN SOBRE LA SUMISIÓN DE LAS MINORÍAS A LAS MAYORÍAS

El carácter esencial de las formaciones sociales, la raíz de donde provienen no sólo el matiz incomparable de sus resultados, sino la insolubilidad de sus problemas internos, es que en ellas surge una nueva unidad, formada de unidades cerradas en sí mismas, como lo son en mayor o menor grado las personalidades humanas. No se puede hacer un cuadro de cuadros, ni un árbol de árboles. Lo total, lo independiente, no se forma de totalidades, sino de partes dependientes. La sociedad es la única formación que convierte lo total, lo centrado, en simple miembro de una totalidad superior. La incansable evolución de las formas sociales, tanto en lo grande como en lo pequeño, no es, en último término, sino el intento renovado de conciliar la unidad y totalidad interior del individuo con su función social de parte, salvando la unidad y totalidad social del peligro de ser destruída por la autonomía de las partes.

Todo conflicto entre los miembros de una colectividad pone en peligro la existencia del grupo. Por eso, la votación, a cuyo resultado consiente en avenirse la minoría, significa que la unidad del todo debe dominar siempre sobre los antagonismos provocados por las distintas convicciones e intereses. No obstante su aparente simplicidad, es uno de los medios más geniales que se han inventado, para hacer que la contradicción entre los individuos venga a parar, finalmente, en un resultado unitario.

Pero esta manera de conservar la adhesión del disidente, esta forma, gracias a la cual todo el que toma parte en una votación, acepta prácticamente su resultado—a no ser que se separe del círculo—, esta forma no ha sido siempre tan evidente como ahora nos parece. Unas veces la torpeza espiritual, que no comprende la formación de unidades sociales con elementos disidentes, otras veces el sentimiento individual muy acentuado, que no acepta el someterse a ninguna decisión sin haberla antes aprobado, han sido causa de que muchas comunidades no admitan el principio de la mayoría y exijan unanimidad para todas las decisiones. Las resoluciones de las comunidades de las marcas germánicas habían de ser unánimes; la propuesta que no lograba unanimidad quedaba rechazada. Hasta muy entrada la Edad Media, el noble inglés que había disentido de un impuesto, o que no había estado presente en el acto de su aprobación, se negaba frecuentemente a pagarlo. Cuando para la elección de un rey o jefe se exige unanimidad, predomina el sentimiento individualista; no se espera ni se pide obediencia al que no ha votado en pro. En el consejo de las tribus iroquesas, como en la Dieta polaca, no era válida la decisión que tuviese un solo voto en contra.

Sin embargo, la idea de que sería contradictorio colaborar en una acción común que, como individuo, se ha rechazado, no conduce por consecuencia lógica a exigir para todo la unanimidad. En efecto, si se considera como rechazada toda proposición que no obtiene la totalidad de votos, se evita sin duda el avasallamiento de la minoría, pero en cambio se provoca el de la mayoría. La omisión de una medida aprobada por la mayoría es muchas veces un acto absolutamente positivo, que tiene consecuencias perceptibles, y estas consecuencias le son

impuestas a la comunidad por la minoría, gracias al principio de la necesaria unanimidad. Prescindiendo de esta mayorización de la minoría, con la cual el principio de la unanimidad niega en el fondo la libertad individual, que quiere garantizar, encuéntranse en la historia casos en que se ve prácticamente el mismo resultado. Nada fué más favorable para la opresión de las cortes aragonesas por los reyes españoles, que justamente esa «libertad». Hasta 1592 las cortes no podían tomar acuerdo válido, si disentía uno sólo de los miembros de los cuatro brazos. Esto empero significaba una parálisis de la acción, que abonaba la idea de substituír las cortes por otro poder menos embarazado de obstáculos.

Ahora bien, cuando el abandono de una proposición, la renuncia a un resultado práctico no es posible, sino que ha de resolverse en todo caso, como sucede con el veredicto de un jurado, la exigencia de unanimidad (v. gr., en Inglaterra y Norteamérica), obedece más o menos conscientemente al supuesto de que la verdad objetiva arrastra siempre la convicción subjetiva, y de que inversamente la igualdad de las convicciones subjetivas es signo de verdad objetiva. Se supone, pues, que probablemente la simple decisión por mayoría no contiene toda la verdad, ya que, de lo contrario, hubiera conseguido reunir la totalidad de los votos. Por consiguiente, la creencia (mística en el fondo, a pesar de su claridad aparente) en el poder de la verdad; la creencia de que al fin ha de coincidir lo lógicamente verdadero con lo psicológicamente real, sirve aquí para resolver el conflicto radical que existe entre las convicciones individuales y la necesidad de sacar de ellas un resultado total unitario. Sólo que en la práctica esta creencia, como la fundación individualista de la unanimidad, desvía su propia tendencia fundamental. Cuando el jurado ha de permanecer recluso hasta llegar a un veredicto unánime, es casi irresistible para la minoría la tentación de votar en contra de su convicción propia—que no espera hacer triunfar—, agregándose a la mayoría, para evitar la prolongación absurda y eventualmente insoportable de la sesión.

Cuando, por el contrario, las decisiones se toman por mayoría, la sumisión de las minorías puede obedecer a dos motivos, cuya distinción tiene la mayor importancia sociológica.

La opresión de la minoría puede derivarse, en primer lugar, del hecho de que los muchos son más fuertes que los pocos. Aunque, o más bien, porque en una votación los individuos valen igual, la mayoría—lo mismo si se trata de votación propia que de votación por representantes—tendría fuerza física suficiente para forzar a la minoría. La votación entonces tiene por finalidad el evitar que se llegue a una efectiva medición de las fuerzas, anticipando en el escrutinio su resultado eventual, para que la minoría pueda convencerse de la ineficacia de una resistencia efectiva. En el grupo total encuéntranse, por tanto, frente a frente, dos partidos, o, por decirlo así, dos sub-grupos, entre los cuales decide la fuerza, medida en este caso por los votos. La votación presta entonces el mismo servicio metódico que las negociaciones diplomáticas, o de otro orden, entre los partidos que quieren evitar la *última ratio* de la lucha. En último término, el individuo, en este caso, no cede (salvando algunas excepciones), sino cuando el adversario le demuestra claramente que si se llegara a una lucha perdería, por lo menos, tanto como quiere ganar. La votación, como las negociaciones, proyecta las fuerzas reales y su cómputo en un plano espiritual; es la anticipación simbólica del resultado que habrían de tener la lucha y pugna concretas.

Desde luego, lo que representa este símbolo son relaciones reales de poder y la subordinación forzosa impuesta a la minoría. Pero, a veces, esta violencia se sublima y de la forma física pasa a la ética. Cuando al final de la Edad Media se formula frecuentemente el principio de que la minoría debe seguir a la mayoría, no se quiere significar tan sólo que, *prácticamente*, la minoría ha de colaborar en lo que la mayoría decida, sino que debe aceptar también la voluntad de la mayoría y admitir que ésta ha querido lo justo. En este caso, la unanimidad no reina como hecho, sino como exigencia moral; la acción realizada contra la voluntad de la minoría debe ser legitimada por la creación ulterior de una voluntad unitaria. De esta manera, la exigencia de unanimidad real como la que existía entre los antiguos germanos, se convierte en una exigencia ideal, donde se perciben resonancias de un nuevo motivo: el de un derecho íntimo que posee la mayoría, más allá de su predominio numérico, más allá del poder externo

que el número simboliza. La mayoría aparece entonces como la representante natural de la comunidad y participa de aquel sentido que posee la unidad del todo por encima de la mera suma de individuos, sentido que no carece de cierto tono supraempírico y místico. Grocio fija este derecho interno de la mayoría sobre la minoría, cuando afirma que la mayoría tiene *naturaliter jus integri;* pues un derecho no sólo *tiene que* ser reconocido, sino que *debe* ser reconocido.

Pero la afirmación de que la mayoría posee el derecho «por naturaleza», esto es, por necesidad interior racional, nos conduce al segundo motivo fundamental en que puede asentarse el predominio de las mayorías. El voto de la mayoría ya no significa simplemente el voto del mayor poder dentro del grupo; ahora significa que la voluntad unitaria del grupo se ha decidido en este sentido. Los fundamentos para exigir unanimidad en las votaciones descansaban, como hemos visto, sobre bases individualistas; el sentimiento sociológico primario de los germanos era que la unidad del procomún no vive allende los individuos, sino en ellos mismos y, por tanto, mientras un solo miembro disienta, no solamente no está determinada la voluntad del grupo, sino que ni siquiera existe. Por otra parte, también el derecho de la mayoría se funda en base individualista, cuando su sentido es el de que los muchos tienen más poder que los pocos y que la votación no es sino una anticipación del resultado, que produciría la lucha efectiva. En cambio, el principio se altera totalmente cuando se presupone que el grupo constituye una unidad objetiva con una voluntad propia, suposición que puede ser consciente o estar implícita en la práctica, como si, efectivamente, existiese tal voluntad originaria del grupo. Desde este momento, la voluntad del Estado, del municipio, de la Iglesia, de la asociación, existe por encima de los antagonismos entre las voluntades individuales, como también por encima del cambio temporal de los sujetos. Y, puesto que esa voluntad es una, ha de obrar de un modo determinado, unitario; mas como es imposible eludir la existencia de voliciones antagónicas, en los sujetos individuales, la contradicción se resuelve suponiendo que la mayoría conoce o representa mejor que la minoría aquella voluntad colectiva. La sumisión de ésta última adquiere en esta hipótesis un sen-

tido muy distinto; pues, en principio, no queda fuera, sino dentro, y la mayoría no obra en nombre de su mayor poder, sino en el de la unidad y totalidad ideales. A esta unidad y totalidad, que habla por boca de la mayoría, es a la que se somete la minoría, porque, desde luego, pertenece a ella. Este es el principio en que se basan las votaciones parlamentarias, en las cuales cada diputado se considera como mandatario de todo el pueblo, en contraposición a las representaciones de intereses que, en último término, sólo atienden al principio individualista de la medición de las fuerzas y, también, en contraposición a las representaciones locales, que descansan en la idea equivocada de que la totalidad de los intereses locales es igual al interés general.

En la evolución seguida por la Cámara de los Comunes inglesa, puede observarse el tránsito a este principio sociológico fundamental. Desde un principio, sus miembros se consideraban no como representantes de un número determinado de ciudadanos, ni tampoco de la totalidad del pueblo, sino como diputados de determinadas corporaciones políticas locales, ayuntamientos y condados, que tenían derecho a colaborar en la constitución del Parlamento. Este principio localista—tan severo que durante mucho tiempo los miembros de los Comunes habían de tener su domicilio en su distrito—, poseía ya cierta naturaleza ideal, puesto que se elevaba por encima de la mera suma de los electores individuales. Ahora bien, bastó que predominase y se hiciese consciente el interés común a todas estas corporaciones para que, poco a poco, apareciese como sujeto propio de su representación la comunidad superior a que todos pertenecían: el Estado. Los distritos representados, al reconocer su solidaridad esencial con la totalidad del Estado, fundiéronse de tal modo, que cada distrito acabó por no tener otra función que la de elegir los diputados para la representación del todo. Cuando se supone semejante voluntad unitaria del grupo, los elementos de la minoría disienten, por decirlo así, como meros individuos, no como miembros del grupo. Este es el sentido profundo de la teoría de Locke sobre el contrato originario en que se funda el Estado. Dicho contrato, puesto que constituye el fundamento absoluto de la asociación política, ha de estar celebrado con

absoluta unanimidad. Pero contiene, por su parte, el precepto de que todos deben considerar la voluntad de la mayoría como la suya propia. Cuando el individuo celebra el contrato social, es aún completamente libre, y, por tanto, no puede ser sometido al voto de ninguna mayoría. Pero una vez que lo ha cerrado, ya no es un individuo libre, sino un ser social y, como tal, una simple parte de una unidad, cuya voluntad halla su expresión decisiva en la voluntad de la mayoría. Rousseau no hace más que formular esto de un modo más decidido, cuando dice que no hay violencia de la mayoría sobre la minoría, porque la disensión sólo puede ser provocada por un error de los que disienten: que estos hayan tomado por *volonté générale* algo que no lo es. Lo cual presupone la convicción de que un elemento del grupo no puede querer otra cosa que la voluntad del grupo, acerca de la cual cabe que el individuo se engañe, pero no la mayoría. Por eso Rousseau distingue muy sutilmente entre el hecho formal de la votación y el contenido que esta tiene en cada caso; y declara que quien participa en la votación participa ya en la formación de la voluntad común. Al emitir el voto—así podía explicitarse el pensamiento de Rousseau—, nos obligamos a no eludir la unidad de esa voluntad, a no destruirla poniendo nuestra voluntad individual frente a la mayoría. Así, la subordinación a la mayoría no es más que la consecuencia lógica de pertenecer a la unidad social, pertenencia que queda declarada por el hecho de emitir el voto.

La práctica no está muy lejos de esta teoría abstracta. Sobre la federación de los sindicatos ingleses, dice su más autorizado comentarista que en ellos las decisiones de mayoría sólo se justifican y son posibles prácticamente cuando los intereses de los individuos confederados son homogéneos; pero que, cuando entre la mayoría y la minoría se producen diferencias de opinión que proceden de diferencias reales de intereses, la violencia de la mayoría conduce irremediablemente a una separación. Esto quiere decir que la votación sólo tiene sentido cuando los intereses presentes pueden ser reducidos a unidad. Si existen aspiraciones divergentes, que impidan esta centralización, entonces resulta contradictorio confiar la decisión a la mayoría, pues no hay ya esa unidad de voluntad, que la mayoría, sin duda, podría reconocer mejor que la minoría.

Hay en todo esto una contradicción aparente, que ilumina perfectamente la naturaleza de la relación; y es que justamente cuando existe o se supone una unidad supraindividual, es posible la decisión por mayorías; pero cuando falta, es necesaria la unanimidad, que reemplaza aquella unidad prácticamente por la unidad efectiva en cada caso. En este sentido están inspiradas las ordenanzas de la ciudad de Leiden, de 1266, que determinan que para la admisión de forasteros en la ciudad es necesaria la autorización unánime de los ocho escabinos, mientras que para las sentencias judiciales no se exige dicha unanimidad, sino simplemente una mayoría. La ley por la cual juzgan los jueces, está determinada de una vez para siempre, de un modo unitario; sólo se trata de hallar su relación con el caso singular, cosa que probablemente conseguirá mejor la mayoría que la minoría. En cambio, la admisión de un nuevo ciudadano toca a todos los variados y divergentes intereses que existen en el seno del vecindario, por lo cual no puede concederla la unidad abstracta de los mismos, sino únicamente la suma de todos los intereses singulares, es decir, la unanimidad.

Pero esta fundamentación más profunda de la resolución mayoritaria, que consiste en considerarla como manifestación de la voluntad unitaria, ya preexistente por decirlo así de un modo ideal, no resuelve, sin embargo, la dificultad inherente a la mayoría como mero poder superior coactivo. Pues el conflicto acerca de cuál sea el contenido de esa voluntad unitaria abstracta, no es más fácil de resolver, a veces, que el conflicto de los intereses reales inmediatos. La violencia que sufre la minoría no es menor porque, gracias a un rodeo, aparezca bajo otro nombre. Al menos debiera añadirse al concepto de mayoría una nueva dignidad. En efecto, puede ser plausible, pero no seguro de antemano, que el mejor conocimiento esté de parte de la mayoría. Particularmente será esto dudoso cuando el conocimiento y la acción subsiguiente quede confiada a la responsabilidad propia del individuo, como sucede en las religiones más refinadas. Durante la historia toda de la religión cristiana existe la oposición de la conciencia individual contra las decisiones y actos de las mayorías. Cuando en el siglo II las comunidades cristianas de distrito introdujeron la cos-

tumbre de celebrar asambleas para tratar de asuntos religiosos y exteriores, se declaró expresamente que las resoluciones de la asamblea no obligaban a la minoría disidente. Pero la aspiración de la Iglesia a la unidad se encontraba en insoluble conflicto con este individualismo. El Estado romano no quería reconocer más que una Iglesia unitaria, y la propia Iglesia trataba de afirmarse, imitando la unidad del Estado; de suerte que las comunidades cristianas, originariamente independientes, hubieron de fundirse en un organismo total, cuyos concilios decidían por mayoría sobre el contenido de la fe. Fué esto una inaudita violencia ejercida sobre los individuos o al menos sobre las comunidades, cuya unidad hasta entonces sólo había consistido en la igualdad de los ideales y de las esperanzas que cada cual atesoraba autonómicamente. Por razones interiores o personales podía haber sumisión en cosas de fe; pero que la mayoría, sólo por serlo, exigiese esta sumisión y declarase que no eran cristianos los que disintieran, es algo que sólo podía justificarse dando al voto de la mayoría un sentido totalmente nuevo, suponiendo que Dios estaba siempre con la mayoría. Esta concepción, en forma de sentimiento inconsciente fundamental o formulado de algún modo, penetra toda la evolución posterior que siguen los varios modos de voto. Que cierta opinión, sólo porque quienes la profesan, suman mayor número que los que profesan la contraria, haya de expresar el sentido de la unidad supraindividual, es, sin duda, un dogma indemostrable; tiene tan mezquino fundamento que, a menos de recurrir a una relación más o menos mística entre aquella unidad y la mayoría, queda propiamente flotando en el aire o apoyado en la muy endeble base de que de alguna manera hay que proceder y que si no puede asegurarse que la mayoría esté en lo cierto, tampoco hay razón ninguna para suponer que lo esté la minoría.

Todas estas dificultades con que tropieza por distintos lados tanto la exigencia de unanimidad como la sumisión de las minorías, son expresiones parciales del problema fundamental implícito en la situación: la dificultad de reducir a una acción voluntaria común una totalidad o colectividad compuesta de individuos divergentes. El resultado nunca puede ser exacto; del mismo modo que no se puede formar con ele-

mentos blancos y negros un producto que en conjunto sea exclusivamente negro o blanco. Aun en el caso más favorable de una hipotética unidad del grupo allende los individuos (unidad cuyas tendencias se revelan por medio de la votación), no está demostrado, ni mucho menos, que la decisión objetivamente necesaria coincida con el resultado de la votación. Aun aceptando que los componentes de la minoría sólo disientan como individuos y no como elementos de la unidad colectiva, siempre resultará que *existen* como individuos y pertenecen al grupo en un sentido amplio y que su existencia no puede ser anulada frente al todo. De un modo u otro penetran como individuos disidentes en la totalidad del grupo. La distinción del hombre como ser social y el hombre como individuo, es, sin duda, una ficción necesaria y útil; pero que no agota en modo alguno la realidad y sus exigencias. La insuficiencia de los sistemas de votación y el sentimiento de interior contradicción que todos producen, queda bien caracterizada por el hecho de que en algunos sitios (últimamente en la Dieta húngara, hasta el tercer decenio del siglo XIX) los votos no eran contados, sino estimados, de modo que el presidente podía anunciar, como resultado de la votación, la opinión de la minoría. Parece absurdo que un hombre se someta a una opinión que considera falsa, simplemente porque otros la consideren verdadera—otros que, según la esencia misma de la votación, tienen individualmente los mismos derechos y el mismo valor que él.

Pero la fórmula de la unanimidad con que se pretende evitar este contrasentido se ha manifestado, según hemos visto, como no menos contradictoria y violenta. Y no es este un dilema casual o una dificultad puramente lógica, sino que representa uno de los síntomas de ese profundo y trágico dualismo que escinde toda sociedad, toda formación de una unidad compuesta de unidades. El individuo que vive sobre una base interior y que no puede responder de sus actos sino cuando los dirige su propia convicción, no solamente ha de acomodar su voluntad a los fines de otros—esta acomodación, como acto moral considerada, es cosa de la voluntad propia y mana de lo más íntimo de la personalidad—, sino que ha de inclinar hacia fuera su centro personal, ha de hacerse miembro de una

comunidad que tiene su eje fuera de él. No se trata aquí de armonías o colisiones accidentales entre ambas exigencias, sino de que nos encontramos sometidos interiormente a dos normas heterogéneas; el movimiento en torno al centro personal, que no tiene nada que ver con el egoísmo, es algo tan definitivo como el movimiento en torno al centro social, y, como éste, tiene la pretensión de ser el verdadero sentido de la vida. Ahora bien, en las votaciones acerca de lo que debe hacer el grupo, no actúa el individuo como tal, sino en esa función de miembro, en ese sentido supraindividual. Pero el disentimiento del voto traslada a ese terreno, plenamente social, un reflejo, una forma secundaria de la individualidad y de la peculiaridad individual. Y aun aquella otra individualidad misma, que no pide sino conocer y expresar la voluntad de la unidad transindividual del grupo, queda negada por el hecho de someterse a la mayoría. La minoría, a la que nadie está libre de pertenecer, ha de someterse; y no sólo en el sentido en que ordinariamente son obstaculizadas las convicciones y aspiraciones por otros poderes adversos que apagan su eficacia, sino en un sentido, por decirlo así, más refinado: que la minoría derrotada, estando comprendida dentro de la unidad del grupo, tiene que colaborar positivamente a la resolución tomada contra su voluntad y convicción, y aun aparecer como copartícipe de ella, puesto que la unidad de la resolución definitiva no contiene huella alguna de disentimiento. De este modo, la decisión por mayoría trasciende de la simple violencia hecha a uno por muchos y se convierte en expresión potenciada del dualismo radical que existe entre la vida del individuo y la del todo social, dualismo que en la práctica se armoniza con frecuencia, pero que en principio tiene un carácter trágico e irreconciliable.

* * *

Llego finalmente a la tercera forma. Ésta se presenta cuando la subordinación no es a un individuo ni a una pluralidad, sino a un principio impersonal, objetivo. En este caso queda excluída toda acción recíproca, al menos inmediata; lo cual parece ser causa de que esta forma de subordinación no posea

el elemento de la libertad. El que está subordinado a una ley objetiva, se siente determinado por ella, pero no la determina en modo alguno; no tiene la menor posibilidad de reaccionar de una manera que afecte a la ley misma. En cambio, el más mísero de los esclavos puede reaccionar en una u otra forma frente a su señor. Por otra parte, el que no obedece a la ley, no le está *realmente* subordinado. Pero si modifica la ley, no está subordinado a la antigua ley, y carece frente a la nueva en absoluto de libertad. Sin embargo, para el hombre moderno, objetivo, para el hombre que sabe distinguir entre la esfera de la espontaneidad y la de la obediencia, la sumisión a una ley dictada por poderes impersonales, substraídos a todo influjo, es el estado más digno. Otra cosa acontecía cuando la personalidad, para sentirse plenamente satisfecha, necesitaba conservar toda su espontaneidad; porque la espontaneidad requiere siempre, incluso en la subordinación, la relación de persona a persona. Por eso, todavía en el siglo XVI, hallaban los príncipes de Francia, Alemania, Escocia y los Países Bajos, considerables resistencias cuando gobernaban por medio de sabios sustitutos o de organismos administrativos, es decir, cuando gobernaban más bien por leyes que por mandatos. La orden directa del rey, parecíales a los súbditos algo personal y preferían rendir obediencia al príncipe personalmente. El acatamiento personal, por incondicional que sea, tiene siempre la forma de una reciprocidad libre.

Este apasionado personalismo en la relación de subordinación llega casi a la caricatura en el principio que a comienzos de la Edad Moderna regía, según se dice, en España. Un noble empobrecido que entraba de cocinero o de lacayo en una gran casa, no perdía definitivamente su nobleza; ésta quedaba como dormida y podía despertar cuando la suerte cambiase favorablemente. Pero un noble que se hacía artesano, perdía definitivamente su nobleza. Esto contradice el sentir moderno, que discierne entre la persona y la obra y considera que la dignidad personal está tanto mejor garantizada cuanto mayor sea la objetividad de la dependencia. Una muchacha norteamericana trabajará en una fábrica sin sentir humillación alguna, y, en cambio, se sentirá completamente desclasificada si ha de trabajar como cocinera en una casa. Ya en el siglo XIII,

en Florencia, los gremios *inferiores* comprendían las ocupaciones que están al servicio inmediato de otras personas (zapateros, posaderos, maestros de escuela), al paso que los oficios que, aún sirviendo igualmente al público, lo hacen con mayor objetividad, sin depender de nadie en particular, como los tejedores y tenderos, constituían los gremios *superiores*. En cambio, en España, donde estaban más vivas las tradiciones caballerescas, con su característica consideración de la persona en toda clase de actividad, la relación de persona a persona había de considerarse como soportable, siendo, en cambio, humillante la subordinación a exigencias más objetivas, el acomodo a un orden de trabajos impersonales que sirven a muchas y anónimas personas.

Todavía en las teorías jurídicas de Altusio se percibe la aversión a la objetividad de la ley. El *summus magistratus* aplica sin duda, según él, un derecho ajeno; pero no como representante del Estado, sino sólo porque es nombrado por el pueblo; todavía le es extraña a Altusio la idea de que en vez del nombramiento personal del pueblo pudiera la ley designar al soberano como representante del Estado. En cambio a la Antigüedad, la subordinación a la ley le parecía muy adecuada, justamente a causa de su falta de carácter personal. Aristóteles alababa a la ley por ser *to mesón*, lo moderado, imparcial, libre de pasiones; y ya Platón en el mismo sentido había reconocido que el mejor remedio contra el egoísmo es el señorío de la ley impersonal. Pero esta no es más que una motivación psicológica, que no toca al núcleo de la cuestión: el tránsito fundamental, no deducido de consecuencias utilitarias, del personalismo a la objetividad de la relación de obediencia. Encuéntrase también en Platón la otra teoría; según él, en el Estado ideal, el criterio del soberano es superior a la ley, y si el soberano cree que el bien de la comunidad lo exige, puede obrar contra sus propias leyes. Sólo donde falten los verdaderos hombres de Estado serán necesarias leyes que no puedan ser violadas bajo ningún pretexto. Así, pues, la ley aparece aquí como el mal menor. Pero no como para el sentimiento germano, porque la subordinación a una persona posea un carácter de dignidad libre, frente al cual toda obediencia a una ley signifique mecanismo y pasividad, sino porque se

considera que el defecto de la ley estriba en su rigidez, que la hace inflexible e insuficiente ante las demandas mudables e imprevisibles de la vida. A este defecto escapa, empero, el criterio de un soberano personal, que no está ligado por prejuicio alguno. La rigidez de la ley no aparece como una ventaja relativa, sino en el caso de que falte ese soberano prudente. Es, pues, siempre el *contenido* de la ley el que determina que la ley valga más o menos que la subordinación a una persona. La relación de obediencia es, sin duda, distinta, en su principio interno y en el sentimiento del que obedece, según que proceda de una ley o de una persona; pero de esta diferencia no podemos ocuparnos aquí. La relación general o formal que existe entre el gobierno de la ley y el de las personas, puede expresarse desde luego en un sentido práctico diciendo que cuando la ley no es bastante fuerte o amplia, hace falta la persona, y cuando la persona no es suficiente, hay que recurrir a la ley. Pero las decisiones ulteriores dependerán siempre de los últimos sentimientos valorativos que, sociológicamente, son indiscutibles. Esos sentimientos son los que han de decidir si el gobierno personal ha de considerarse como algo provisional, con respecto al gobierno legal, o si, por el contrario, el gobierno de la ley ha de ser un mal menor respecto al gobierno de una persona que reuna las cualidades plenas de soberano.

La instancia objetiva puede determinar también de otro modo las relaciones entre superiores y subordinados, si la relación de soberanía no está definida por una ley o norma ideal, sino por un objeto concreto. Así ocurre cuando domina el principio patrimonial, según el cual los súbditos pertenecen al territorio. Es la servidumbre de la gleba, radicalmente representada por la servidumbre agraria rusa. La terrible dureza de esta situación excluye, al menos, aquella esclavitud personal que permitía la venta del esclavo; liga la relación de dependencia de tal modo a la tierra, que el siervo sólo puede ser enajenado juntamente con ésta. Esta situación—pese a las diferencias cuantitativas y cualitativas—se repite a veces en la vida del moderno obrero de fábrica, a quien el propio interés vincula, por medio de ciertas instituciones, al establecimiento en que trabaja; así, por ejemplo, cuando ha podido adquirir una casita propia, cuando participa con sus aportaciones en

institutos benéficos, etc., perdiendo todas estas ventajas al abandonar la fábrica. De esta manera y por meros objetos, se encuentra el obrero de tal modo vinculado, que se halla indefenso en un sentido muy particular frente al patrono.

En último término, esta misma forma de dominio era también la que, en las relaciones patriarcales más rudimentarias, venía determinada por un objeto, bien que no puramente material, sino vivo. Los hijos pertenecían al padre, no porque éste los hubiera engendrado, sino porque era el dueño de la madre; del mismo modo que el propietario del árbol dispone también de sus frutos. Y en consecuencia, el dueño de la mujer disponía igualmente de los hijos engendrados por otros padres. Este tipo de dominio suele llevar consigo una dureza y una incondicionalidad humillante en la sumisión. Pues hallándose el hombre sometido por el hecho de pertenecer a una cosa, desciende, psicológicamente, también a la categoría de simple *cosa*. Cuando la soberanía es ejercida por la ley, puede decirse—con las necesarias reservas—que el superior asciende al plano de la objetividad; en cambio, cuando el medio de la soberanía es una cosa, el subordinado es el que se convierte en objeto. La situación del subordinado suele ser, por tal causa, más favorable en el primer caso, y más desfavorable, en el segundo, que en muchos casos de sumisión personal.

La subordinación a un principio objetivo, sólo tiene interés sociológico inmediato en dos casos fundamentales. En primer lugar, cuando aquel principio ideal superior puede considerarse como condensación psicológica de un poder real social; y en segundo lugar, cuando crea relaciones específicas y características entre aquellos que le están subordinados en común. El primer caso se refiere, sobre todo, a los imperativos morales. En la conciencia moral nos sentimos subordinados a un precepto, que no parece dimanar de ningún poder humano, personal. Sólo *en nosotros* percibimos la voz de la conciencia; pero la percibimos con una fuerza y decisión tales, frente a todo egoísmo subjetivo, que parece proceder de una instancia situada *fuera* del sujeto. Es sabido que se ha tratado muchas veces de resolver esta contradicción, deduciendo de preceptos sociales los contenidos de la moralidad. Se ha supuesto que lo que es útil a la especie y al grupo, lo que el grupo para man-

tenerse exige, por consiguiente, de sus miembros, adquiere en los individuos, gradualmente, la forma del instinto y acaba por aparecérseles como un sentimiento autónomo, junto al propiamente personal y, frecuentemente, en oposición a éste. Así quedaría explicado el doble carácter del precepto moral: que por una parte se nos presenta como un mandato impersonal, al que hemos de someternos incondicionalmente, sin que, por otra parte, nos lo imponga ningún poder exterior, sino únicamente nuestro impulso propio e íntimo. En todo caso, nos hallamos aquí frente a una de esas circunstancias en que el individuo reproduce, dentro de su conciencia, las relaciones que existen entre él y el grupo. De antiguo se ha observado que las representaciones del alma individual se comportan, en sus relaciones de asociación y disociación, de diferenciación y unificación, como unos individuos con respecto de otros. Hay, empero, una singular especialización de este fenómeno; y es que aquellas relaciones psicológicas interiores repiten, no sólo las que se dan entre individuos, sino las que se dan entre éstos y el círculo que les rodea. El individuo se exige a sí mismo lo que la sociedad exige a sus miembros: subordinación y fidelidad, altruísmo y trabajo, dominio de sí mismo y veracidad.

Mézclanse en este fenómeno varios importantes motivos. La sociedad aparece frente al individuo con preceptos, a cuya coacción el individuo se habitúa, hasta que ya no le son necesarios los medios más o menos groseros de que se vale esta coacción. Entonces puede ocurrir que su naturaleza se forme o modifique de tal modo que obre en el sentido conveniente como movido por un instinto, con voluntad inmediata sin conciencia de una ley. Así los árabes preislámicos carecían de todo concepto de coacción objetiva jurídica; su última instancia era la decisión puramente personal; pero esta decisión estaba absolutamente penetrada y normada por la conciencia tribal y las necesidades de la vida colectiva. Pero puede también ocurrir que la ley viva en la conciencia individual como algo imperativo, procedente de la autoridad social, pero sin que la sociedad esté realmente detrás de ella con su poder coactivo, o, al menos, con una voluntad declarada. De este modo, el individuo representa, frente a sí mismo, a la sociedad, a esa

realidad social externa con sus opresiones, liberaciones y acentuaciones variables; el individuo se ha convertido en el juego alternado de sus propios impulsos sociales y de sus impulsos individuales, en sentido estricto, comprendidos ambos en el yo, en sentido amplio.

Pero esta no es todavía la norma moral realmente objetiva, la norma a que antes aludíamos, y en cuya conciencia ya no se percibe el menor rastro de origen histórico-social. Cuando ascendemos a cierta altitud de la moralidad, el motivo de la acción no reside ya en un poder real humano, por muy supraindividual que sea; la fuente de donde manan las necesidades morales brota más allá de la oposición entre el individuo y la totalidad. Estas necesidades no proceden de la colectividad ni de la realidad singular de la vida individual. En la conciencia libre del sujeto, en la razón individual, hallan sólo el lugar de su actividad; pero su fuerza obligatoria proviene de ellas mismas, de su vigencia interior, transpersonal, de una idealidad objetiva que hemos de acatar, querámoslo o no, como la verdad, cuya vigencia es completamente independiente de que adquiera o no realidad en una conciencia. El contenido, empero, que llena estas formas es—no necesariamente, pero sí con frecuencia—la exigencia social, que ahora no obra, por decirlo así, como un impulso social, sino que, al modo de la metempsícosis, se ha convertido en una norma que debe ser cumplida por sí misma, no por mí, ni por ti. Se trata aquí de distinciones que no sólo afectan la mayor sutileza psicológica, sino cuyos límites, en la práctica, se esfuman constantemente. Pero esta mezcla de las motivaciones, en que se mueve la realidad del alma, hace tanto más necesaria su distinción fundamental. O la sociedad y el individuo se encuentren frente a frente, como dos poderes, y la sumisión del individuo se realiza merced a una energía constantemente renovada, que fluye de la sociedad como de una fuente; o esta energía se transforme en un impulso psicológico dentro del alma individual, y el individuo, sintiéndose «ser social», combate y sofoca los impulsos de su yo «egoista»; o el deber, al que el hombre se siente subordinado, es una realidad tan objetiva como el ser, realidad que sólo necesita llenarse con el contenido de las condiciones vitales y sociales—he aquí los tipos en que se

agotan las formas de subordinación del individuo al grupo—. En esta enumeración, las tres potencias que llenan la vida histórica: la sociedad, el individuo, la objetividad, aparecen, una tras otra, como normativas; pero de manera que cada una de ellas recoge en sí el contenido social, la cuantía de superioridad que la sociedad tiene sobre los individuos, y cada una de ellas forma y manifiesta de manera particular el poder, la voluntad, las necesidades de la sociedad.

En relación con las otras dos, la objetividad no sólo representa la ley absolutamente válida, asentada en un reino ideal superior, sino que puede también ser determinada, por decirlo así, en otra dimensión. La sociedad es con frecuencia el tercero que resuelve los conflictos entre el individuo y la objetividad, y tiende puentes sobre sus desacuerdos. En la esfera del conocimiento genético, el concepto de sociedad nos ha librado de la alternativa que, en épocas anteriores, obligaba a considerar los valores culturales, o como productos de un individuo, o como mercedes de un poder objetivo, según vimos con algunos ejemplos en el capítulo I. En la esfera de la práctica, el trabajo social es el que permite que los individuos puedan satisfacer sus pretensiones en el orden objetivo. El hecho de que la cooperación, el esfuerzo de la sociedad como unidad, en la coexistencia y en la sucesión, extraiga de la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas, no sólo mayores cantidades, sino nuevas cualidades y tipos que no podrían obtenerse por medio del trabajo individual, constituye un símbolo para el hecho profundo y esencial de que la sociedad se halla colocada entre el hombre individual y las leyes generales de la naturaleza. La sociedad, siendo algo psíquico, concreto, se relaciona con el individuo; mas, siendo también algo general, toca en cierto modo a las leyes naturales. La sociedad es lo general, pero sin abstracción. Sin duda, todo grupo histórico es, como el hombre histórico, un individuo. Pero lo es en relación con los otros grupos; en cambio, en relación con sus propios miembros, es supraindividual. Pero esta generalidad no es la del concepto con respecto a sus realizaciones singulares, sino que constituye un modo especial de generalidad, como la de un cuerpo orgánico sobre sus miembros, o la del mobiliario de una habitación con respecto a la mesa y a la silla, al armario

y al espejo. Esta generalidad particular coincide con la objetividad peculiar que la sociedad posee frente a sus miembros considerados como sujetos. El individuo no se sitúa ante la sociedad como ante la naturaleza, cuya objetividad significa la indiferencia respecto al hecho de que un sujeto tenga o no parte espiritual en ella, la piense con verdad o error, o no la piense en absoluto; el ser y las leyes de la naturaleza rigen independientemente del sentido que puedan tener para un sujeto. También la sociedad excede del individuo, vive su propia vida regular, está frente al individuo con solidez histórica e imperativa. Pero ese estar enfrente es, al propio tiempo, un estar en él; la fría indiferencia de la sociedad para con el individuo es al propio tiempo interés por éste; y la objetividad social necesita de alguna subjetividad individual, aunque no sea precisamente de tal o cuál subjetividad determinada. De esta manera, la sociedad se convierte en un intermedio entre el sujeto y la generalidad y objetividad absoluta e impersonal.

En este mismo sentido va la siguiente observación. Cuando la economía no ha llegado aún a la fijación de precios propiamente objetivos; cuando el conocimiento y regulación de la demanda, la oferta, los gastos de producción, las primas de riesgo, las ganancias, etc., no han conducido aún a la conclusión de que esta mercancía vale tanto y debe ser vendida a tal precio, las intervenciones inmediatas de la sociedad, sus órganos y sus leyes, son frecuentes y rigorosas en lo relativo al precio y solidez en las transacciones comerciales. Tasas, vigilancia de la cantidad y calidad de la producción y, en un sentido amplio, leyes suntuarias y consumos obligatorios, aparecen con frecuencia en los estadios económicos en que la libertad subjetiva de las transacciones comerciales empieza a buscar una especie de objetividad que no llega aún, sin embargo, a la pura y abstracta determinación objetiva de los precios. En este estadio, la generalidad concreta, la objetividad viva de la sociedad, interviene con frecuencia de un modo torpe e inhábil y esquemático. Pero aun así es siempre un poder transubjetivo que da a los individuos una norma, antes de que esta pueda surgir de la estructura misma de la cosa y del conocimiento de sus leyes.

En grado más amplio todavía, prodúcese en la esfera inte-

lectual esta misma evolución formal, que de la subordinación a la sociedad pasa a la subordinación a la objetividad. La historia entera de la cultura muestra hasta qué punto la inteligencia del individuo, antes de enfrontarse inmediatamente con el objeto, para recibir de él el contenido de sus conceptos, llena estos exclusivamente con representaciones tradicionales, autoritarias, «aceptadas por todos». El apoyo y norma del espíritu, que quiere saber, no es primeramente el objeto, cuya observación e interpretación inmediatas excede a sus fuerzas, sino la opinión general acerca del objeto. Esta opinión proporciona al sujeto sus conceptos teóricos, desde la superstición más grosera hasta los más finos prejuicios, que velan y casi hacen imperceptible la dependencia del que los recoge y la falta de objetividad de su contenido. Dijérase que no le es fácil al hombre afrontar la visión del objeto cara a cara; que no es capaz el hombre de soportar ni la dureza de las leyes objetivas, ni la libertad que la objetividad otorga a la persona, por oposición a la coacción procedente de los otros hombres. La sumisión a la autoridad de los muchos o sus representantes, la sujeción a la opinión tradicional, al criterio socialmente aceptado, es un término medio, o por lo menos, resulta más fácil de modificar que la ley de la cosa y manifiesta mejor la intervención de lo espiritual; transmite, por decirlo así, un producto ya digerido espiritualmente. Por otra parte, nos suministra un apoyo, nos permite descargarnos de la responsabilidad, y es como una compensación a la falta de independencia—de esa independencia que la pura relación entre el yo y la cosa nos otorga.

No menos que el concepto de la verdad, halla el de la justicia en las actitudes de la sociedad el criterio intermedio, a que se acoge el individuo antes de llegar al estadio de lo puramente objetivo. En la esfera del derecho penal, como en las de las demás regulaciones de la vida, la correlación que se establece entre delito y pena, mérito y recompensa, servicio y pago, procede, ante todo, de consideraciones utilitarias o de impulsividades sociales. Acaso la equivalencia de la acción y reacción—en que consiste la justicia—no pueda deducirse nunca inmediata, analíticamente, de estos elementos, y necesite siempre de un tercer término, de un fin, de un ideal, de

un estado o situación modelo, para que, según él, pueda construirse sintéticamente la correspondencia de aquellos términos. Este tercer término está originariamente constituído por los intereses y formas de la vida social, que rodea a los individuos, a los sujetos en que ha de cumplirse la justicia. Esta vida total crea e impone los criterios en que se manifiesta la justicia o injusticia de la relación entre aquellos individuos. Esa justicia o injusticia no podría descubrirse si los individuos estuvieran aislados. Por medio de esa vida total surge, como estadio objetivo e históricamente posterior, la necesidad interna de que haya una correspondencia justa entre aquellos elementos. La norma superior, que acaso continúe determinando peso y contrapeso según sus proporciones, se ha sumergido plenamente en los elementos, se ha convertido en un valor que obra desde el interior de éstos. La justicia aparece ahora como una proporción objetiva, que nace de la significación íntima del pecado y el dolor, de la buena acción y la dicha, de la oferta y la compensación; ha de ser realizada por ella misma: *fiat justitia, pereat mundus.* En cambio, en el punto de vista anterior, la conservación del mundo era el fundamento de la justicia. Sea cual fuere el sentido ideal—que aquí no se discute—de la justicia, histórica y psicológicamente, la ley objetiva en que encarna y que pide ser cumplida por sí misma, constituye un estadio posterior en la evolución, al que precede, sirviéndole de transición, aquel otro en que la exigencia de la justicia se formula en nombre de la objetividad social.

Finalmente, la misma evolución se verifica dentro de lo moral, en sentido estricto. El primer contenido de la moralidad tiene una naturaleza altruista y social. Y no en el sentido de que lo moral posea una esencia independiente, capaz luego de acoger tal contenido. La entrega del yo a un tú (en singular o plural) aparece como el concepto mismo de lo moral, como su definición. Frente a esto, las doctrinas morales filosóficas, en las que el deber, absolutamente objetivo, prescinde de la cuestión del yo y del tú, representan un estadio muy posterior. Lo que le importa a Platón es que se realice la idea del bien; a Kant, que el principio de la acción individual sirva de ley general; a Nietzsche, que el tipo hombre sobrepase el grado de

evolución que momentáneamente ha alcanzado. Y si estas normas pueden coincidir, en ocasiones, con las entregas de unos individuos a otros, no es esto, en principio, lo que interesa, sino la realización de una ley objetiva, que no sólo prescinde de la subjetividad del que obra, sino también de la del ser a quien eventualmente se refiere la acción. Pues, mirada desde este punto de vista, la relación con el complejo social de los sujetos no es sino el cumplimiento casual de una norma y deber mucho más general, que si bien pueden legitimar las acciones sociales y altruistas, también pueden condenarlas. La obediencia ética a las exigencias del tú y de la sociedad es, en la evolución del individuo como en la de la especie, la primera manera de superar el estado premoral, el egoísmo ingenuo. Incontables personas permanecen en este estado. Pero, en principio, este estado es preparación y tránsito para la subordinación a una ley ética objetiva, que está tan lejos del yo como del tú, y partiendo de la cual, se atribuye calidad moral a los contenidos de uno u otro.

La segunda cuestión sociológica que plantea la subordinación a un principio ideal, impersonal, consiste en determinar la acción de este principio sobre las mutuas relaciones entre los subordinados. En este sentido debe tenerse ante todo en cuenta que a la subordinación ideal, antecede con frecuencia una subordinación real. Frecuentemente vemos que una personalidad o una clase social ejercen su mando en nombre de un principio ideal, al que ellos mismos se reconocen subordinados. Parece, pues, que lógicamente esta subordinación ideal es la primera, y que la organización de dominio sobre los otros hombres es sólo una consecuencia de dicha organización ideal. Pero históricamente el camino suele ser el inverso. Relaciones personales de poder, muy materiales y efectivas, dan lugar a subordinaciones, sobre las cuales lentamente se encumbra un poder ideal, objetivo, por espiritualización del poder dominante o porque se amplifica y despersonaliza la relación; y el superior ejerce después su mando como representante inmediato de ese poder ideal. La evolución del *pater familias* entre los arios lo muestra claramente. Al principio—según se describe este tipo—el poder del *pater familias* era ilimitado y absolutamente subjetivo; es decir, que decidía en todos los

casos según su capricho momentáneo o su conveniencia personal. Pero este poder arbitrario fué gradualmente cediendo ante un sentimiento de responsabilidad; la unidad del grupo familiar, que podía considerarse encarnada en el *spiritus familiaris*, se convirtió en una potencia ideal, frente a la cual el propio señor de todo se sentía como un mero ejecutor y obligado también a obediencia. Por esto ocurre que sus actos, decisiones y sentencias, en vez de ser determinados por el capricho subjetivo, lo son ahora por la costumbre. Ya no se comporta como señor incondicional del patrimonio familiar, sino como administrador del mismo, en interés de todos; y su posición tiene más el carácter de una magistratura que el de un derecho ilimitado.

De esta manera, la relación entre superiores y subordinados queda asentada sobre bases completamente distintas. Mientras en el primer estadio los subordinados no eran, por decirlo así, más que la competencia personal de los jefes, ahora ya se ha creado la idea de la familia superior a todos los individuos, y a la que el patriarca jefe está tan sometido como los demás miembros. El *pater* manda sólo en nombre de la unidad ideal. Surge aquí un tipo formal extraordinariamente importante: el que ordena, se somete a la ley decretada por él mismo. Su voluntad, desde el momento en que se hace ley, adquiere un carácter objetivo y corta toda relación con su origen subjetivo-personal. En cuanto el señor decreta la ley como ley, adquiere el carácter de órgano de una necesidad ideal y no hace sino revelar una norma, que rige en virtud de su sentido interno y de las exigencias de la situación, independientemente de que él la decrete efectivamente o no. Es más, si en vez de esta legitimación más o menos clara, la voluntad del soberano se afirma por sí sola como ley, no por eso puede evitar el que este acto suyo salga de la esfera de la mera subjetividad. El soberano lleva entonces, por decirlo así, *a priori*, en sí mismo, la legitimación transpersonal. Por eso la forma interna de la ley exige que el legislador, al promulgarla, quede sometido a ella, como persona, lo mismo que los demás. Así en los privilegios de las ciudades flamencas de la Edad Media se declara expresamente que los escabinos deben justicia a todo el mundo, aun contra el mismo conde que había otorgado el privile-

gio. Y un soberano tan absoluto como el Gran Elector, habiendo impuesto, sin previa autorización de los Estados, una contribución personal, no sólo hace que la pague toda su corte, sino que la satisface él mismo.

La época moderna nos ofrece un ejemplo de forma semejante al que hemos visto en la historia de la familia: aparición de un poder objetivo al cual ha de subordinarse el poder primero juntamente con sus subordinados. Me refiero a la organización de la producción, en cuanto que en ésta dominan los elementos objetivos y técnicos sobre los personales. Muchas relaciones de subordinación, que antes tenían un carácter personal, siendo uno de los miembros absolutamente superior y el otro absolutamente subordinado, se han modificado de tal modo, que ambos miembros están sometidos ahora igualmente a un fin objetivo, y sólo dentro de esta relación común con el principio superior, continúa, como una necesidad técnica, la subordinación del uno al otro. Cuando el trabajo asalariado es considerado como un contrato de arrendamiento de persona—se arrienda el trabajador—, existe un elemento, al menos, de subordinación del obrero al patrono. Pero este elemento desaparece desde el momento en que el contrato de trabajo no es considerado como locación de la persona, sino como compra de la mercancía trabajo. Entonces, la subordinación que el patrono exige del obrero no es más—así se ha dicho—«que la subordinación al proceso cooperativo, subordinación tan necesaria para el patrono (en cuanto ejerce una actividad) como para el obrero». Éste ya no se encuentra, pues, sometido como persona, sino como cooperador en un proceso económico objetivo, dentro del cual el elemento superior, que funciona como patrono o director, no actúa en virtud de un poder personal, sino de exigencias reales, objetivas.

El sentimiento de la propia dignidad que anima al obrero moderno, debe estar en relación con este fundamento, cuyo carácter, puramente sociológico, se manifiesta también en el hecho de que, con frecuencia, no ejerce ningún influjo en el mejoramiento de la situación material de los trabajadores. Desde el momento en que el trabajador sólo vende un trabajo objetivamente definido—que puede ser mayor o menor del que antes se le exigía en la forma personal—, libértase como hom-

bre de la relación de subordinación, a la cual ya sólo está sujeto por cuanto, como factor de la producción, necesita coordinar su actividad a las disposiciones del director de la producción. Esta objetividad técnica tiene su símbolo en la objetividad jurídica de la relación contractual. Una vez que el contrato está concluído, álzase como norma objetiva por encima de *ambas* partes. Este contrato señala, en la Edad Media, la transformación de los oficiales de los gremios, que originariamente están en una completa dependencia personal respecto del maestro: el oficial se llamaba, generalmente, criado. La reunión de los oficiales en una clase especial, culmina en el intento de transformar la servidumbre personal en una relación contractual. Es significativo que, una vez lograda la organización de los criados, este nombre se cambia por el de oficiales. La forma contractual, sea el que fuere su contenido material, tiene como correlato la coordinación relativa, en vez de la subordinación absoluta. La objetividad se fortalece más todavía cuando el contrato, en vez de hacerse entre individuos, se hace por acuerdos colectivos entre un grupo de obreros de una parte y un grupo de patronos de la otra, como sucede, sobre todo, en los sindicatos ingleses. Los sindicatos obreros y las asociaciones patronales celebran, en ciertas industrias adelantadas, contratos sobre salarios, jornada de trabajo, horas extraordinarias, festividades, etc., a cuyas condiciones no puede sustraerse ningún contrato particular que se concluya entre individuos de estas categorías. Con esto se acrecienta extraordinariamente la impersonalidad de la relación de trabajo, y su objetividad encuentra adecuada expresión en la colectividad transindividual. Finalmente, este carácter aparece especialmente garantizado cuando los contratos de trabajo se celebran por el tiempo más breve posible. Los sindicatos ingleses han insistido siempre en este requisito, a pesar de la inseguridad resultante. Y explican esta insistencia diciendo que el obrero se diferencia del esclavo por el derecho a abandonar el establecimiento en que trabaja, y si renuncia a este derecho por largo tiempo, quedará sujeto a todas las condiciones que, con excepción de las expresamente estipuladas, le imponga el patrono, y perderá así la protección que aquel derecho le concedía para la defensa de sus intereses. Cuando la duración del

contrato es larga, esta longitud sustituye a la amplitud de sumisión con que antes quedaba encadenada la personalidad entera. Lo que garantiza la objetividad, en los contratos de escasa duración, no es nada positivo, sino simplemente el hecho de impedir que las relaciones objetivamente fijadas degeneren en otras, determinadas por el arbitrio individual. Contra este riesgo, los contratos a largo plazo no ofrecen bastante protección.

Lo que principalmente hace insoportable la relación de servicio doméstico es que, tal como está constituída actualmente, por lo menos en la Europa central, hace que, por decirlo así, la persona entera resulte subordinada, no habiéndose llegado aún a determinar el trabajo de un modo objetivo. De hecho, la relación doméstica va acercándose a una forma más perfecta, quedando reducida a los servicios prestados por personas que sólo tienen que realizar en la casa determinadas funciones objetivas, y, por lo tanto, están coordenadas al «ama de la casa». En cambio, en la relación anterior—y, en parte, aún actual—el servidor entra en la casa con toda su personalidad, estando obligado a prestar servicios ilimitados (como se manifiesta claramente en la frase «criada para todo»), y justamente por esta indeterminación es por lo que se encuentra sometido como persona al ama de la casa. En épocas decididamente patriarcales, la «casa» era un fin y valor objetivo, al que colaboraban el ama de casa y la servidumbre. De este modo, aunque la subordinación era plenamente personal, producíase cierta coordinación, determinada por el interés que suele inspirar la casa al servidor, ligado a ella perdurablemente. El tuteo de los criados significaba de una parte su subordinación como personas, pero de otra parte los asimilaba a los hijos de la casa y los ligaba más estrechamente a su organización. Así se da el caso curioso de que esa relación de obediencia sirva de algún modo a una idea objetiva, justamente en los dos polos opuestos de su evolución: primero, en la subordinación plenamente patriarcal, cuando la casa tenía un valor, por decirlo así, absoluto, al que servía, aunque en situación más elevada, el trabajo del ama de la casa lo mismo que el de la servidumbre; y segundo, en la completa diferenciación, estando trabajo y remuneración previamente determinados de modo objetivo y no existien-

do esa adhesión personal, que es el complemento de la subordinación ilimitada. La situación actual de la servidumbre, sobre todo en las grandes ciudades, ha perdido la primera de las objetividades sin haber adquirido aún la segunda. Ya no está la personalidad entera del sirviente consagrada a la idea objetiva de la «casa»; pero tampoco puede por completo sustraerse a ella, como correspondería a la índole de la prestación.

Finalmente, otro ejemplo de esta clase de formas se encuentra en las relaciones que se dan entre los oficiales y los soldados. Aquí la disparidad entre la subordinación, dentro del organismo colectivo, y la coordinación, determinada por el servicio común a la defensa de la patria, es lo más amplia que cabe pensar; y esta amplitud se manifiesta particularmente en campaña, donde por una parte la disciplina es despiadada, y por otra parte, al propio tiempo, la relación amistosa entre oficiales y soldados se ve favorecida por situaciones individuales y por el tono general del sentimiento. En tiempos de paz, el organismo militar se encuentra en la situación de un medio que no llega a cumplir su fin; la estructura técnica del ejército se convierte entonces irremediablemente en fin último, de manera que las relaciones de subordinación, que son las bases en que se sustenta la técnica de la organización, pasan a ocupar el primer término de la conciencia, y aquel característico cruzamiento sociológico con la coordinación, merced al servicio común a una idea objetiva, no se produce hasta que un cambio de situación hace aparecer en la conciencia esa idea como el fin propio de la milicia.

Encontramos, pues, frecuentemente al individuo desempeñando un doble papel: en la organización de su contenido vital especial, ocupa una posición de mando o de subordinación, mientras que esta organización, como tal, está sometida a una idea dominante que confiere a cada uno de sus miembros una posición análoga, o casi análoga, frente a todos los que están fuera del grupo. Esta duplicidad de funciones hace que la posición sociológica formal determine la aparición de los más mezclados sentimientos. El empleado de una gran casa comercial puede tener en ella una posición directiva, que le haga sentirse superior frente a sus subordinados; pero tan pronto como se halle ante el público y obre bajo la influencia de la idea de la

«casa» como un todo, adoptará una actitud servicial y amable. Un proceso contrario se desenvuelve en el orgullo, tan frecuente, de los subalternos, de los criados de casas distinguidas, de los que pertenecen a círculos espirituales o sociales privilegiados. Esos subordinados, precisamente porque pertenecen tan sólo a la periferia de dichos círculos, representan con tanta mayor energía la dignidad y la idea del círculo frente a los de afuera; tratan, en efecto, de conseguir, por el camino negativo, por diferenciación de los demás, esa posición firme que no tienen en su efectiva relación positiva con el círculo referido. La mayor complejidad formal de este tipo se encuentra quizá en la jerarquía católica. Como todos sus miembros se hallan ligados a una obediencia ciega y absoluta, el último de ellos está, sobre todos los laicos, a la infinita altura en que se cierne la idea de la eternidad; pero, al propio tiempo, el más elevado de sus miembros se reconoce como «el siervo de los siervos». El fraile que puede ser, dentro de su Orden, un soberano absoluto, envuélvese, frente a cualquier mendigo, en la humildad y sumisión más profundas. Pero el último hermano en la Orden es superior a los príncipes temporales, con el carácter absoluto que le presta la autoridad de la Iglesia.

* * *

Hemos agrupado los fenómenos de la subordinación partiendo del problema: ¿Quién ejerce la soberanía? ¿Uno o muchos? ¿Personas u organismos objetivos? Pero también pueden considerarse esos fenómenos, sociológicamente, desde el punto de vista de la *cantidad* de soberanía, sobre todo en relación con la libertad y sus condiciones. En este sentido van a dirigirse las consideraciones siguientes:

Cuando en un grupo existen variadas y enérgicas relaciones de subordinación—ya sea en un organismo jerárquico, ya en una pluralidad de mandos coexistentes—, el carácter del grupo, considerado como un todo, adquiere predominantemente el tono de la subordinación. Esto se ve con particular claridad en los Estados regidos burocráticamente. En efecto, las capas de población se extienden hacia abajo, en rápida progre-

sión; por consiguiente, cuando las relaciones de subordinación están en el primer plano de la conciencia sociológica, el elemento de esta relación que predomina cuantitativamente, el de los subordinados, es el que presta su color al conjunto del cuadro. Sin embargo, algunas muy particulares combinaciones pueden producir también en un grupo la impresión y el sentimiento de una superioridad general. El orgullo característico de los españoles y su desdén por el trabajo, procedía de que, durante largo tiempo, emplearon como trabajadores a los moros sometidos; cuando fueron aniquilados o expulsados éstos y los judíos, no les quedó a los españoles más que el gesto de la superioridad, no habiendo ya ningún subordinado que constituyera el necesario complemento. En la época de su máxima grandeza, los españoles declaraban sin rebozo que querían, como nación, ocupar en el mundo el puesto que en el Estado ocupaban los nobles, los militares y los funcionarios. Algo semejante había ocurrido ya—aunque sobre bases más sólidas—en la democracia militar espartana. Los espartanos sometieron a los pueblos vecinos, pero no los hicieron esclavos, sino que les dejaron sus tierras, tratándoles sólo como a siervos; estos siervos acabaron por formar una capa inferior, frente a la cual la totalidad de los ciudadanos constituyó como una clase señorial, aunque entre sí se condujesen en sentido democrático. No fué ésta una simple aristocracia que formara un grupo unitario con los otros elementos inferiores en derecho; fué en realidad el Estado primitivo todo el que, permaneciendo en su *statu quo,* gracias a aquella capa inferior, pudo hacer, por decirlo así, nobles a todos sus elementos. Este principio de la superioridad general se manifestaba también en algunas instituciones especiales de los espartanos; así su ejército estaba jerarquizado de tal modo que, en realidad, constaba principalmente de jefes.

Aquí surge una singular forma sociológica. Ciertas determinaciones de un elemento, que sólo pueden producirse en la relación de éste con otro (del cual toman contenido y sentido), conviértense, sin embargo, en cualidades autónomas, independientes de toda acción recíproca y como propias de aquel elemento. Ser señor supone un objeto sobre el que se ejerce el señorío; pero la realidad psicológica puede eludir hasta cierto

punto esta necesidad lógica. Uno de los motivos internos de este hecho se encuentra ya explicado en Platón. Según Platón, entre las diversas esferas de soberanía, que son infinitamente distintas en cuanto a su extensión y contenido, no existe diferencia alguna por lo que se refiere a la soberanía como tal, como función. Una y la misma facultad de mando es la que debe poseer tanto el político como el rey, tanto el déspota como el administrador. Por eso para Platón, el verdadero político no es necesariamente el depositario del poder supremo del Estado, sino el que posee la «ciencia del mando», siendo indiferente que tenga o no algo sobre que mandar. Volvemos, pues, aquí al fundamento subjetivo del dominio, fundamento que no nace en la correlación de un dominio efectivo, sino que existe con independencia de ésta. El «rey nato» no necesita, por decirlo así, tener un reino; *es* rey, no *se hace* rey. Si los espartanos, a pesar de no haber creado entre ellos nobleza alguna, se sintieron nobles; si los españoles tenían la conciencia de ser señores, aún cuando ya no poseían servidores a quienes mandar, el hecho tiene el sentido profundo siguiente: que la acción recíproca de la relación de dominio no es sino la expresión sociológica o actualización de ciertas cualidades internas del sujeto, y que quien posea estas cualidades es señor *en potencia*. De la relación bilateral ha desaparecido, por decirlo así, uno de los lados, que sólo subsiste ya en una forma ideal; pero no por eso pierde el otro lado el sentido que en la plena relación le correspondería. Cuando este hecho se verifica en todos los miembros de un grupo considerable, desígnanse entre sí todos como «iguales», sin especificar en esta designación a qué se refiera dicha igualdad. Los ciudadanos de Esparta, con derecho de sufragio, se llamaban los «iguales», sin más. El aristocratismo de su posición política y económica frente a las otras clases es algo evidente, hasta el punto de que para su designación sólo emplean la relación formal que mantienen entre sí, y no mencionan para nada la relación que mantienen con las otras clases, relación que propiamente debería constituír el contenido de su aristocratismo. Un sentimiento análogo se da dondequiera que los aristócratas se designan a sí mismos como *pares*. Los pares existen, por decirlo así, para ellos solos; los demás no les interesan lo bastante para incluír en su de-

nominación colectiva su superioridad sobre ellos, a pesar de que sólo por esta superioridad tiene propiamente sentido tal denominación (1).

La otra manera de realizar el concepto de dominio sin el complemento lógico de la subordinación correspondiente, consiste en transportar ciertas formas, que se habían constituído dentro de un grupo grande, a un grupo pequeño, en el cual no se encuentran justificadas. En los círculos amplios, determinadas posiciones implican un poder, una superioridad, que pierden si se repiten en otro círculo menor, sin alterar su forma. No obstante, en este círculo menor conservan el tono de superioridad y mando que poseían en el mayor, tono que se ha convertido, por decirlo así, en cualidad sustancial de la posición misma, independientemente de que se produzca o no la relación en que ese tono se hallaba justificado. Con frecuencia, en estos casos, sirve de intermediario un «título», que en

(1) Éste es sólo un ejemplo de un fenómeno sociológico general. Un cierto número de elementos tienen la misma relación con una determinada condición, que presta a los intereses del grupo contenido y significado. Pero sucede que este punto decisivo, en el que convergen los elementos, desaparece de la denominación colectiva y acaso hasta de la conciencia de sus miembros, destacándose tan sólo el hecho de la igualdad de los elementos, aunque esta igualdad se produzca exclusivamente por relación con aquel punto. Así, con el mismo nombre de Pares con que se designaban los nobles, designaron en los siglos XII y XIII muchas ciudades francesas a sus jurados y escabinos. Al fundarse en Berlín la Sociedad de Cultura Ética, publicóse acerca de ella un folleto con este título: *Comunicaciones preparatorias de un círculo de hombres y mujeres que tienen iguales ideas.* No se decía ni una palabra que indicase en qué consistía esta igualdad de ideas. En la Cámara española se fundó, aproximadamente hacia 1905, un partido que se llamaba Solidaridad, sin más. Un grupo de artistas muniqueses, hacia el año 90, se llamó *El grupo de los colegas,* sin añadir a este título oficial nada que explicase en qué consistía semejante colegialidad y qué diferencia había entre esta asociación y una asociación de maestros de escuela, o de actores, o de agentes, o de redactores. Estos casos, sin relieve aparente, contienen un hecho de gran importancia sociológica: que la relación formal entre ciertos individuos puede dominar sobre el contenido y finalidad de esta relación; pues esto no podría acontecer en todas aquellas denominaciones, si en ellas no se indicase de algún modo la dirección de la conciencia sociológica. El hecho de que los elementos de un grupo sean iguales o profesen las mismas ideas, o sean colegas, alcanza una importancia extraordinaria frente a la materia contenida en estas formas sociológicas, materia que sería la única que les podría dar algún sentido. Y en cuanto a la conducta práctica, aunque esté determinada por esa materia que tales denominaciones excluyen, se encuentra también influída incontables veces por las puras relaciones y estructuras formales.

las nuevas circunstancias apenas conserva huellas de poder, pero sí el aplomo y la prestancia que tenía en el grupo más amplio. Los *rederykers* holandeses (especie de maestros cantores del siglo xv) tenían, en cada uno de sus muchos grupos, reyes, príncipes, archidiáconos, etc. Recuérdense los «oficiales» del ejército de salvación, los «grados» de la masonería. Un cabildo de masones celebrado en Francia en 1756, declaró a sus miembros «soberanos y príncipes natos de toda la orden», y otro, celebrado poco después, se llamó *Conseil des empereurs d'Orient et d'Occident.*

Naturalmente, no son los meros cambios cuantitativos, de extensión y número, los que determinan que una posición primariamente dominante descienda y se vea privada de las necesarias subordinaciones correspondientes, manteniendo, sin embargo, el tono externo de la superioridad. Este efecto pueden producirlo igualmente las contracciones de la vida colectiva, en el sentido de la intensidad. Lo que destrozó toda la existencia helénica en la época del Imperio, fué la limitación en que se movía, la falta de todo contenido amplio o profundo, habiendo conservado, en cambio, el sentimiento de que podía o debía mantener alguna superioridad; quedó superviviente una ambición que se alimentaba en el recuerdo de las grandes épocas pretéritas. Así surgió aquella vanidad que sugería un sentimiento de importancia y prerrogativa, sin real superioridad, al vencedor en los Juegos Olímpicos, al funcionario de un municipio insignificante, al poseedor de un asiento honorífico, al orador que a falta de influencia política veía sus frases brillantes aplaudidas por un público de ociosos. La altura sobre el nivel medio, a que se elevaban los privilegios de esta clase de personas, no podía ser alcanzada por la estructura real de la sociedad griega de entonces. Esas situaciones privilegiadas que habían nacido en épocas pasadas, cuando la colectividad griega tenía mayor importancia, aplicábanse ahora, sin disminuír sus proporciones, sobre bases mucho más modestas, y justamente por carecer de contenido, hacían posible ese afán general de alcanzar posiciones sociales elevadas, a las que faltaba el complemento de abajo.

Actúa aquí, en cierto modo retrospectivamente, un rasgo singular que se entremezcla muchas veces en la conducta de

los hombres, y en que se revela con gran pureza el «embrujamiento simpático» de los primitivos; se cree poder provocar fenómenos que están fuera del poder humano, produciéndolos en menor escala. Así, en muchos pueblos, el riego con agua se considera como gran lluvia. El poder del concepto general es tan grande que realizándolo en proporciones mínimas o parciales, cree el hombre haber conseguido su realización en grado superior de extensión e intensidad. Ciertas manifestaciones de la «autoridad» nos presentan una modificación particular de este tipo de conducta. El valor interno que alguien ha conseguido, en virtud de un trabajo o de una cualidad especial, le sirve con frecuencia para conseguir «autoridad» en cuestiones y temas que, en realidad, nada tienen que ver con la esfera de actividad en que se manifestó realmente aquella excelencia. También en este caso la superioridad que existe y se justifica en una esfera particular es trasladada a una relación total, donde ya le falta el complemento de un objeto realmente «dominado». Aquí aparece, aunque en otra dimensión, por decirlo así, la misma paradoja que antes vimos: un elemento que se siente superior, pero al que le falta la subordinación correlativa del otro elemento.

Nuestro punto de partida fué que un grupo podía ofrecer, en conjunto, el carácter de la subordinación, sin que existiese en él práctica y palpablemente la cantidad correspondiente de superioridad o dominio. El caso opuesto es el que acabamos de tratar: hemos visto que puede existir la superioridad como cualidad absoluta, no basada en ninguna subordinación correspondiente. Pero esta forma raras veces se produce. Más bien aparece, como lo opuesto al primer caso, la *libertad* de todos. Pero si examinamos detenidamente esta situación, encontraremos que casi siempre el libertarse de una subordinación significa al mismo tiempo adquirir un dominio, ya sea sobre los que hasta entonces habían sido superiores, ya sobre una capa nueva, destinada definitivamente a la obediencia. Así, el gran historiador de la Constitución inglesa hace notar en un pasaje, a propósito del conflicto del puritanismo: «como todas las demás luchas por la libertad, ésta acabó siendo una lucha por la supremacía». Como es natural, esta fórmula general no siempre se realiza con absoluta pureza; más bien apa-

rece como una tendencia, entre otras coincidentes, en formas fragmentarias, desviadas, modificadas, de las cuales emerge, no obstante, siempre la voluntad fundamental de substituír la libertad por el dominio. De sus principales tipos voy a tratar seguidamente.

Para el ciudadano griego, ambos valores no eran estrictamente separables en lo político. Faltábale la esfera individual de derecho, que le protegiese contra las exigencias y la arbitrariedad, aún procedentes de la colectividad, y le garantizase una existencia realmente independiente; faltábale la libertad constitucional aún frente al Estado. Por eso para él, propiamente, no había libertad más que en una sola forma: como participación en la soberanía del Estado. Corresponde esto exactamente, en cuanto al tipo sociológico, a los movimientos comunistas de la Antigüedad, los cuales no aspiraban a la supresión de la propiedad privada, sino a que los desheredados tuviesen en ella una mayor participación. Y, finalmente, en los grados inferiores, aunque no puede hablarse de adquirir superioridad, se repite esta forma esencial de la conducta; los alzamientos de los esclavos griegos se enderezan, no a romper las cadenas de la esclavitud, sino a conseguir que ésta se dulcifique; proceden más bien de la indignación contra abusos individuales que del deseo de suprimir radicalmente la institución misma. Hay una diferencia típica entre que la protección de los individuos, la supresión de los abusos, la adquisición de los valores deseados sea conseguida por la abolición de la forma sociológica, en que descansan estas negatividades, o que sea buscada dentro de la forma tradicional. Donde las relaciones de subordinación están firmemente asentadas, la liberación de los subordinados no significará en modo alguno la conquista de la libertad absoluta, que supondría una modificación fundamental de la forma social, sino solamente el ascenso de aquéllos a la clase dominante. Más adelante veremos las contradicciones prácticas a que lleva la contradicción lógica aquí enunciada. Lo que consiguió el tercer estado en la Revolución francesa fué aparentemente una simple liberación de los privilegios de los privilegiados; en realidad fué la ascensión a la posición predominante, en los dos sentidos arriba indicados. Gracias a su predominio económico, puso bajo su dependen-

cia a las clases hasta entonces dominadoras, y, por otra parte, su emancipación sólo fué fructífera, por cuanto existía un cuarto estado (o se constituyó mediante aquel proceso) al que la burguesía pudo explotar y sobre el que pudo elevarse.

Por eso en modo alguno es legítimo concluír por analogía que el cuarto estado quiere hacer hoy lo que hizo entonces el tercero. Es este un punto en el que la libertad muestra su relación con la igualdad; pero también la ruptura necesaria de esta relación. Cuando reina una libertad general, existe al propio tiempo una igualdad general, pues aquélla expresa tan sólo la nota negativa de que no existe ningún dominio, nota que, justamente por su carácter negativo, puede ser común a los elementos más diferenciados. Pero esta igualdad, que se presenta como primera consecuencia o accidente de la libertad, no es, en realidad, sino la estación de tránsito por donde la pleonexia (afán dominador) de los hombres tiene que pasar, tan pronto como se apodera de las masas oprimidas. Nadie se acomoda con la posición que ocupa frente a sus compañeros, sino que todo el mundo quiere conseguir otra posición que, en algún sentido, le sea más favorable. Ahora bien, cuando la mayoría está insatisfecha y siente el deseo de elevar su nivel de vida, la primera expresión de tal deseo consistirá en querer ser lo que son los privilegiados y poseer lo que éstos poseen. La igualdad con el más alto es el primer contenido con que se llena el instinto de la propia elevación, como puede verse en cualquier círculo reducido, ya sea entre los alumnos de una clase, ya entre los comerciantes, o en una jerarquía de funcionarios. Éste es uno de los fundamentos por los cuales el encono de los proletarios no suele dirigirse contra las clases supremas, sino contra el burgués, que es quien está en la capa inmediata superior; el burgués es para el proletario el primer escalón de la escala de la dicha, en el cual, por tanto, se concentra de momento su deseo de ascensión. El inferior quiere, por de pronto, ser igual al superior inmediato; pero una vez que ha conseguido esto, una repetidísima experiencia nos enseña que este estado, que era antes el colmo de sus aspiraciones, ya no es más que el punto de partida de otras nuevas, la estación inmediata en el camino infinito que conduce a la mejora continua de su situación. Siempre que se ha querido

conseguir la igualdad, hase manifestado en todas las formas el deseo del individuo de sobrepujar a los demás, partiendo del nuevo terreno conquistado. La igualdad, que la libertad lleva lógicamente consigo (mientras rige en su aspecto puramente negativo, en el sentido de no haber dominio), no es en modo alguno el propósito definitivo, a pesar de que con frecuencia la inclinación del hombre a considerar como definitiva la etapa más próxima de su deseo, le hace creer que la libertad es su último afán. Es más: la falta de claridad que existe en el pensamiento ingenuo, incluye ya en la igualdad misma esa superioridad a que el afán de libertad tiende. Así, por ejemplo, es típico—haya sucedido o no—el dicho de una carbonera a una dama elegante de 1848: «Sí, señora, ahora vamos a ser todas iguales; yo vestiré de seda y usted llevará el carbón.»

Esta es la consecuencia inevitable de lo que ya se ha expuesto; que nadie se conforma con poseer la libertad, sino que la quiere utilizar para algo más. Así la «libertad de la Iglesia» no suele limitarse a su liberación de los poderes temporales, sino que consiste en dominar estos poderes; la libertad de enseñanza para la Iglesia, v. gr., significa que el Estado reciba ciudadanos impregnados y sugestionados por ella, merced a lo cual, con frecuencia, la Iglesia consigue dominar al Estado. Acerca de los privilegios de clase, en la Edad Media, se ha dicho que fueron muchas veces el medio de ayudar a conseguir la libertad de todos, incluso de los no privilegiados, bajo una opresión tiránica que a todos se extendía. Pero una vez logrado esto, el privilegio sigue actuando, de modo que a su vez se trueca en enemigo de la libertad de todos. La libertad de los privilegiados engendra una situación, cuya estructura lleva consigo, como consecuencia o condición, la libertad de todos; pero esta libertad implica latente la preferencia de aquellos elementos de quienes ha partido, preferencia que, en el curso del tiempo y al amparo de la libertad de movimientos conquistada, torna a actualizarse, es decir, a oprimir la libertad de los demás.

Esta tendencia de la libertad a complementarse mediante el predominio, adquiere una forma particular, cuando se trata de la libertad de un grupo parcial dentro de un grupo mayor y,

sobre todo, dentro de la comunidad Estado. Esa libertad se manifiesta, frecuentemente, en la historia, como una jurisdicción especial, más o menos extensa y propia del grupo parcial. La libertad significa, pues, en tal caso, que el grupo, como tal, como unidad supraindividual, se ha convertido en señor de sus miembros individuales. Lo decisivo es, sin embargo, que el grupo parcial no tiene derecho a la arbitrariedad—esto no sería bastante a subordinarle, en principio, a sus miembros—, sino derecho a poseer un derecho propio; que es lo que le coordina al círculo más amplio circundante, el cual administra, por lo demás, el derecho y somete incondicionalmente a cuantos están en él comprendidos. En estos casos, el grupo particular suele exigir con la mayor energía que sus miembros se sometan a su jurisdicción, porque sabe que en ello estriba su libertad. En Dinamarca, durante la Edad Media, el miembro de una guilda o corporación sólo podía reclamar su derecho al tribunal de la guilda. Exteriormente, nada le impedía reclamarlo también ante el tribunal público, del rey o del obispo; pero esto—salvo que la guilda lo hubiese expresamente autorizado—pasaba por un atentado ilegítimo, tanto contra la guilda como contra el miembro demandado, y era castigado, por tanto. La ciudad de Francfort había obtenido del emperador el privilegio de que nunca podría apelarse contra sus ciudadanos a un tribunal forastero; en 1396 fué encarcelado un ciudadano de Francfort, porque había reclamado una deuda a un convecino ante un tribunal forastero.

La libertad puede siempre tener dos aspectos; puede ser, de una parte, una estimación, un derecho, un poder; y de otra, una exclusión, una indiferencia despectiva por parte del poder superior. No es, pues, de extrañar que la jurisdicción exenta que, en asuntos propios, disfrutaban los judíos medievales, parezca haber ido unida más bien a cierto desdén. Muy otra cosa sucedía, en cambio, con los judíos del oriente romano, durante el Imperio. De los alejandrinos, v. gr., refiere Strabón, que tenían un juez supremo propio, para resolver sus querellas, privilegio jurídico que fué una de las fuentes del odio a los judíos. Y esto acontecía, porque los judíos sostenían que su religión demandaba una administración de justicia particular y exclusiva. Esta tendencia aparece exaltada en un hecho que

se refiere de la ciudad medieval de Colonia: durante breve tiempo, los judíos habían disfrutado el privilegio de que sus pleitos con cristianos fuesen resueltos por un juez judío. En semejantes casos, es probable que los miembros del grupo, considerados individualmente, no fueran más libres que si se hubieran sometido al derecho común; pero, como totalidad, como grupo, gozaban de una libertad que los demás ciudadanos consideraban como exención ostentosa. Pues el privilegio de un círculo, que goza de jurisdicción propia, no se funda en modo alguno en la peculiaridad material del derecho administrado por él; es el hecho mismo de que sus miembros sólo estén sometidos al grupo el que, por su forma, constituye una libertad. Los maestros de los gremios combatieron la jurisdicción especial de las asociaciones de oficiales, aunque la competencia de éstas fuese mínima y sólo se extendiese, por ejemplo, a velar por el decoro y las buenas costumbres de los asociados. Los maestros sabían perfectamente que la policía de las costumbres, codificada y ejercitada por estas asociaciones, daba a los oficiales una conciencia de su solidaridad, de su honor colectivo, de su independencia organizada, que les servía de apoyo y nexo firme frente a los maestros. Y sabían que esta forma sociológica era lo esencial y que, una vez otorgada, la mayor extensión de su contenido dependía tan sólo de las relaciones de poder y de las coyunturas económicas, propias de cada momento.

El contenido general de esta libertad del grupo es la sumisión del individuo; con lo cual ya queda corroborado lo que se indicó antes: que en modo alguno significa esa libertad del grupo una mayor libertad material del individuo. La teoría de la soberanía popular, frente a la de los príncipes, teoría formulada en la Edad Media, no significaba en modo alguno la libertad del individuo, sino la de la Iglesia, que quería dominar en vez del Estado; y cuando en el siglo XVI los enemigos de la monarquía recogen la idea del pueblo soberano y fundan la soberanía en una especie de contrato privado entre el príncipe y el pueblo, no pretenden tampoco libertar al individuo, sino someterle al predominio de su confesión y de las clases sociales.

Es más; sucede a veces que el interés eminente que tiene el

grupo parcial en dominar a sus individuos y la situación religiosa en que viven estos círculos limitados y privilegiados, da lugar a que las jurisdicciones especiales sean más rigurosas de lo que sería el círculo más amplio que consiente dichas excepciones. Las guildas danesas, de que ya hemos hablado, tenían ordenado que cuando el miembro de una guilda violase un contrato de compraventa celebrado con otro, el vendedor había de pagar al comprador doble indemnización de la que hubiera tenido que pagar a los funcionarios reales, si no fuese miembro de la guilda. El círculo más amplio puede, por su estructura, otorgar a sus miembros mayor libertad que el círculo menos amplio, cuya existencia depende más inmediatamente del comportamiento que sigan con él sus miembros. Además, por la severidad de su justicia, tiene que probar que ejerce firme y dignamente sobre sus miembros la jurisdicción que le ha sido confiada, no dando ocasión ninguna al poder público para intervenir a pretexto de corrección.

Pero este poder sobre sus miembros, en que consiste la libertad del grupo, puede conducir a algo peor que a la dureza jurídica. La gran independencia de que gozaban las ciudades alemanas, fomentó, sin duda, hasta bien entrado el siglo XVI, su desarrollo de un modo extraordinario; pero produjo luego un régimen oligárquico de compadres, que oprimió cruelmente a cuantos no tenían participación en el poder. Sólo al cabo de una lucha, que duró cerca de doscientos años, consiguieron los poderes del Estado contener esta explotación tiránica de la libertad del individuo. La autonomía local, cuyas excelencias están, en principio, demostradas, lleva en sí el peligro de los Parlamentos particulares, en que dominan los intereses egoístas de clase. En esta exageración, por decirlo así, patológica, degenera la correlación en que se encuentra la adquisición de la libertad y la adquisición del poder (o su amplificación en contenido).

Otra forma completamente distinta adquiere, a veces, el tipo de que aquí se trata. Toda liberación de un grupo, en el que se hacen los individuos iguales, sin necesidad de estar subordinados a otros, tiende a desarrollarse, como hemos visto, en el sentido de aspirar a una superioridad. Ahora bien, observamos, a veces, que se produce una gran diferenciación en

una capa social profunda al ascender a condiciones más libres, o simplemente mejores, de vida. Con frecuencia, el resultado de este movimiento es que, en efecto, ascienden y prosperan ciertas partes de aquel grupo que unánimemente aspiraba a ascender; pero es porque se convierten en partes de las capas superiores ya existentes, mientras las otras continúan en la subordinación. Como es natural, esto se produce con mayor facilidad cuando entre las capas animadas de tendencia ascensional existe ya una distinción entre superiores e inferiores. En tales casos, una vez que termina la rebelión contra la capa social que las domina a ambas, la diferencia interna entre los rebeldes (que durante la lucha había quedado oscurecida) vuelve a manifestarse, y, a consecuencia de ello, los que antes estaban más altos, se asimilan a la capa superior combatida, mientras que sus antiguos compañeros de lucha quedan aún más humillados. De este tipo fué una parte de la revolución obrera de Inglaterra en 1830. Para conseguir el derecho de elección al Parlamento, los obreros se unieron al partido reformista y a las clases medias; el resultado fué la promulgación de una ley que concedía el derecho de sufragio a todas las clases... salvo a la obrera. Con arreglo a la misma fórmula, se desarrolló, hacia el siglo IV antes de Jesucristo, la lucha de clases en Roma. Los ricos plebeyos, que en interés de su capa social deseaban el *connubium* y una provisión más democrática de los empleos públicos, celebraron una alianza con la clase media y con las clases bajas. El resultado de este movimiento combinado fué que se lograron aquellos puntos del programa que interesaban especialmente a los grandes burgueses, mientras que las reformas que iban a favorecer a la clase media y a los pequeños labradores, se deshicieron en humo. Análogamente se desarrolló la revolución bohemia de 1848, en la cual los campesinos acabaron con los últimos restos de servidumbre feudal. Una vez logrado esto, surgieron claramente, entre los labradores mismos, las diferencias de situación que antes y durante la revolución estaban borradas por la común servidumbre. Las clases inferiores de la población rural pidieron el reparto de los bienes comunales. Esto despertó inmediatamente el instinto conservador de los labradores acomodados, que se opusieron a las pretensiones del

proletariado rural (a cuyo lado acababan de vencer a los señores), de la misma manera que éstos se habían opuesto a las suyas. Acontece con típica frecuencia que el más fuerte, que por otra parte es acaso el que ha contribuído *más* a la victoria, quiere cosechar luego *todos* los frutos; su participación, relativamente mayor en la victoria, se convierte en el deseo de una participación absolutamente mayor en el botín. Esta fórmula encuentra notable auxilio para su realización en el fenómeno que ya hemos hecho notar: que cuando existe una división en capas sociales y la capa profunda asciende en conjunto, destácanse los elementos más fuertes de ésta, consiguiendo así adherirse a la capa más elevada y hasta entonces por todos combatida.

De esta manera la diferencia puramente relativa que hasta entonces existía dentro de esa clase inferior entre los elementos mejor situados y los elementos peor situados, se convierte, por decirlo así, en absoluta; la cuantía de las ventajas obtenidas por los primeros ha traspasado el límite en el cual se trasmuta ya en una nueva cualidad. En un sentido formalmente análogo procedíase en la América española, cuando entre la población de color aparecía un individuo de grandes dotes, que o inauguraba o hacía temer una mejora en la situación y libertad de su raza. En tales casos se le concedía una patente para que valiera como un blanco. Asimilándole a la clase dominante, su superioridad sobre sus compañeros de raza venía a sustituir a la igualdad con los blancos, que hubiera podido conquistar eventualmente para los suyos y para sí. En virtud de un sentimiento que corresponde a este mismo tipo sociológico, hanse elevado protestas en Austria, justamente por políticos amigos de los trabajadores, contra las comisiones de obreros, con las cuales se pretendía, sin embargo, aliviar la situación de los trabajadores. Temían, efectivamente, que estas comisiones pudieran constituirse en una especie de aristocracia de la clase trabajadora y que fácilmente fueran llevadas a compartir los intereses de los patronos, gracias a su posición privilegiada y más próxima a éstos; con lo cual se encontrarían más abandonados los obreros, a consecuencia de tal progreso aparente. Asimismo, en general, el ascenso de los mejores obreros a las clases propietarias, parece a primera vista de-

mostrar el progreso de la clase trabajadora como tal. Pero en realidad no le es favorable en modo alguno, pues gracias a ese fenómeno, se encuentra privada de sus mejores elementos directivos. El ascenso absoluto de algunos miembros es al propio tiempo una elevación relativa de estos por encima de su clase, y, por tanto, una separación, una sangría constante que roba a la clase obrera su sangre mejor. Por eso la autoridad contra quien se alza una masa, tiene interés en conseguir que ésta elija representantes encargados de las negociaciones. Se quiebra así, por de pronto, el ímpetu arrollador de la masa; sus propios directores la tienen contenida—cosa que ya no lograban los superiores—y desempeñan frente a la masa la función normal de la autoridad, preparando de este modo la vuelta al redil.

Todas estas manifestaciones, que descargan en las más diversas direcciones, tienen un común denominador sociológico: que la aspiración a la libertad y la conquista de la libertad, en sus significaciones más variadas, tanto negativas como positivas, arrastra como correlato o consecuencia necesaria la aspiración al poder, la conquista del poder. El socialismo y el anarquismo niegan la necesidad de esta conexión. Mientras el equilibrio dinámico de los individuos, que puede designarse con el calificativo de libertad social, aparece aquí tan sólo como un punto de transición—real o meramente ideal—más allá del cual la balanza torna a inclinarse de un lado, los socialistas y los anarquistas consideran posible su estabilidad, tan pronto como la organización social en general no esté estructurada en relaciones de subordinación, sino como una coordinación de todos los elementos. Las razones que suelen aducirse contra esta posibilidad, y cuya discusión no interesa en este lugar, pueden resumirse en razones del *terminus a quo* y razones del *terminus ad quem*. La desigualdad natural de los hombres, que no puede ser abolida por ninguna ley, no dejaría de expresarse en una ordenación jerárquica de arriba a abajo, de los que mandan y los que obedecen; y la técnica del trabajo culto exige para su perfeccionamiento máximo una construcción jerárquica de la sociedad, un «espíritu para mil manos», una estructura de directores y ejecutores. De este modo la constitución del sujeto por una parte y las exigencias

de la obra objetiva por otra, es decir, el ejecutor del trabajo y la perfección de su finalidad, coinciden en la necesidad de una organización de superiores y subordinados; la causalidad y la teleología se orientan por igual hacia esta forma. Ello demuestra, sin duda alguna, que se trata de una forma justa e indispensable.

Sin embargo, es cierto que en la evolución histórica aparecen indicios esporádicos de una forma social cuya realización podría hacer compatible la existencia de la subordinación con los valores de la libertad, que son las causas por las cuales el socialismo y el anarquismo desean la supresión de toda subordinación. El motivo que anima las aspiraciones socialistas reside exclusivamente en los sentimientos del sujeto, en la conciencia de la indignidad y la opresión, en la humillación del yo entero, rebajado a los escalones sociales inferiores; y, por otra parte, en el orgullo personal que produce la posición directiva externa. Si hubiese alguna organización de la sociedad capaz de evitar estas consecuencias psicológicas de la desigualdad social, podría esta desigualdad continuar subsistiendo sin inconveniente. Con frecuencia se olvida el carácter puramente técnico del socialismo, que es un *medio* para producir ciertas reacciones subjetivas y cuya última instancia reside en el hombre y en su sentimiento vital. Es cierto que, dado el modo de ser de nuestra alma, con frecuencia el medio se trueca en fin y, por consiguiente, la organización racional de la sociedad y la supresión del mando y la sumisión aparecen como valores que se justifican por sí mismos, que exigen ser realizados, sin consideración alguna a aquellos fines eudemonistas personales. Y, sin embargo, en éstos reside la verdadera fuerza psicológica que el socialismo injerta en el movimiento histórico. Sólo que, como simple medio, está sujeto al destino de todo medio: no ser en principio el único. Como diversas causas pueden producir el mismo efecto, nunca puede asegurarse que el mismo fin no pueda lograrse por distintos medios. El socialismo, siendo una organización que depende de la voluntad del hombre, representa tan sólo la primer proposición para que sean suprimidas aquellas imperfecciones eudemonísticas, que nacen de la desigualdad histórica; y por eso está tan íntimamente asociado con la aspiración a dicha su-

presión, que parece solidario de ella. Pero no hay ningún motivo lógico para que el sentimiento decisivo de dignidad y vida autónoma vaya ligado exclusivamente al socialismo, si es posible deshacer la asociación estrecha en que se nos presenta la subordinación a un superior con el sentimiento de humillación personal y de opresión. Acaso pueda lograrse esta disociación acrecentando la independencia psicológica entre el sentimiento individual de la vida y la actividad externa en general, o la posición que cada cual ocupa en la vida activa. Cabe pensar que a lo largo de la cultura, la actividad productora se haga cada vez más técnica, pierda cada vez más completamente su influencia sobre la intimidad y personalidad del hombre.

De hecho hallamos que cierta aproximación a esta independencia constituye el tipo sociológico de muchas evoluciones. Al principio la personalidad y la obra estaban íntimamente unidas. Pero la división del trabajo y la producción para el mercado, esto es, para consumidores completamente desconocidos e indiferentes, determina que la personalidad vaya separándose cada vez más de la obra y refugiándose en sí misma. Podrá ser todo lo incondicionada que se quiera la obediencia exigida en el nuevo estadio; por lo menos no penetra en la esfera profunda, decisiva para el sentimiento vital y para el valor de la personalidad, porque no es más que una necesidad técnica, una forma de organización, que permanece recluída en el campo limitado de lo externo, como el trabajo manual mismo. Esta diferenciación entre los elementos subjetivos y objetivos de la vida, esta diferenciación merced a la cual la subordinación se mantiene en lo referente a sus valores técnicos y de organización, pero pierde las consecuencias personales de depresión íntima, no es, naturalmente, una panacea contra todas las dificultades y dolores que trae consigo la relación entre los que mandan y los que obedecen, en todas las esferas. En este sentido es sólo la expresión, en principio, de una tendencia que actúa muy parcialmente y que no llega nunca en la realidad a producir un efecto total, completo. Uno de los ejemplos más puros de esta tendencia se encuentra en el servicio voluntario del ejército actual. Un hombre colocado a la mayor altura espiritual y social, puede someterse al sub-

oficial y soportar un trato que, si realmente alcanzase a su yo y a su sentimiento del honor, le llevaría a las más desesperadas reacciones. Pero la conciencia de tener que inclinarse ante una disciplina, exigida por la técnica objetiva, y no como personalidad individual, sino como miembro impersonal del organismo militar, hace que no se produzca—en muchos casos al menos—ese sentimiento de humillación y opresión. En la economía, el paso del trabajo personal al trabajo mecánico, y del salario en especie al salario en metálico es el que particularmente ha favorecido la objetividad de la subordinación; en cambio, la relación medieval era de tal modo, que la vigilancia y dominio del maestro alcanzaba a toda la vida del oficial y excedía con mucho a la prerrogativa exigida por la relación de trabajo.

A la misma finalidad podría servir otro tipo importante de estructura sociológica. Como es sabido, Proudhon quiere suprimir toda relación de subordinación, disolviendo las instituciones directoras, que han ido diferenciándose como sustentáculos de las energías sociales y han nacido en el seno de la acción recíproca entre los individuos; y funda de nuevo todo orden y toda cooperación en la acción mutua inmediata entre individuos libremente coordinados. Pero acaso sea posible conseguir esa coordinación conservando la relación entre superiores y subordinados, *con tal de que ésta sea recíproca;* sería una constitución ideal, en la cual *A* fuera el superior de *B* en cierto sentido o en cierto tiempo, y, en cambio, su subordinado en otro sentido o en otro tiempo. De esta manera se conservaría el valor organizador de las relaciones de subordinación, desapareciendo lo que hay en ellas de opresión, parcialidad e injusticia. De hecho existen muchísimas manifestaciones de vida social, en que se realiza esta forma típica, aunque sólo de un modo embrionario, mutilado y disimulado. Ejemplo de ella, en un círculo restringido, es la asociación de producción realizada entre los obreros de un establecimiento, que eligen un maestro o director de la obra. Mientras los obreros están subordinados a este director en la parte técnica, son, en cambio,s us superiores en cuanto a la dirección general y resultados de la empresa. Todos los grupos, cuyo jefe cambia, o por elecciones frecuentes, o por turno riguroso—como,

por ejemplo, los presidentes de sociedades—, trasponen esta combinación de superioridad y subordinación, convirtiéndola de simultánea en alternativa y consiguiendo así las ventajas técnicas de la subordinación sin sus inconvenientes personales. Todas las democracias radicales han tratado de conseguir esto, estableciendo cortas duraciones para los cargos de magistrado. De este modo se realiza, en lo posible, el ideal de que cada cual llegue a su turno al poder. De aquí proviene también la frecuente prohibición de la reelección. La coexistencia de la superioridad con la subordinación es una de las formas más enérgicas de acción recíproca, y cuando está distribuída equitativamente en las diversas esferas, puede significar un lazo muy fuerte entre los individuos, aunque sólo sea por la intimidad de sus relaciones mutuas.

Stirner ve lo esencial del constitucionalismo en que: «los ministros dominan a su señor, el príncipe, y los diputados, a su señor, el pueblo». Pero el parlamentarismo adquiere esta forma de correlación en un sentido más profundo todavía. La jurisprudencia moderna clasifica las relaciones jurídicas en relaciones de igualdad y relaciones de subordinación; pero con frecuencia las primeras pueden ser también relaciones de superioridad y subordinación, sólo que ejercidas alternativamente. La igualdad de dos ciudadanos puede consistir en que ninguno de ellos tenga una prerrogativa sobre el otro. Pero desde el momento en que cada uno de ellos elige un diputado que interviene en la votación de las leyes aplicables también al otro, surge una relación de superioridad y subordinación recíprocas, en la cual se expresa la coordinación de todos. Esta forma es de una importancia decisiva, en general, para las cuestiones constitucionales, como lo reconoce ya Aristóteles, cuando distingue entre la participación de derecho en el poder del Estado y la participación de hecho en el mismo. Que el ciudadano, en contraposición al no ciudadano, participe en el poder del Estado, no quiere decir que dentro de la organización de éste, no cuente entre los que se limitan a obedecer siempre. El que figura entre los *oligoi* (los pocos), los propietarios, por lo que respecta a la capacidad ciudadana para tomar las armas, puede pertenecer a los menores propietarios, al *demos* (pueblo), en cuanto al ejercicio del poder público, si

lo dispuesto es que sólo sean elegibles para los cargos públicos gentes con cierto patrimonio, y que los que posean un patrimonio menor sólo estén capacitados para pertenecer a la *ekklesia* (comunidad). Así, puede suceder que un Estado que en el primer sentido pudiera ser calificado de oligarquía, sea en el segundo una democracia. Aquí el funcionario está sometido al poder general del Estado, cuyos miembros, a su vez, en la organización práctica, están sometidos al funcionario. Se ha refinado, y expresado al propio tiempo, de un modo más general, esta relación, contraponiendo el pueblo, como objeto del imperio, al individuo como miembro coordinado a todos los demás; en aquel sentido, el individuo sería objeto de deberes, y en éste, sujeto de derechos.

Y esta diferenciación, junto con la unidad de la vida del grupo, determinada por la reciprocidad entre el mando y la subordinación, se acentúa aún más si se atiende a ciertos contenidos a que esta forma se refiere. Se ha considerado que la fuerza de las democracias—dándose cuenta perfecta de la paradoja que ello significa—consiste en que todos son servidores justamente en aquellas cosas en que poseen mayores conocimientos, en las profesionales, ya que han de obedecer a los deseos de los consumidores o a las instrucciones del patrono o director de empresa, mientras que todos son cosoberanos en lo que se refiere a los intereses generales o políticos de la comunidad, acerca de los cuales no poseen ningún conocimiento especial, sino sólo el que poseen también los demás. Se ha dicho, en este sentido, que cuando el que manda en última instancia, es al mismo tiempo el más entendido, resulta inevitable la opresión absoluta de los inferiores; y que si en la democracia la mayoría numérica poseyese esta compenetración de saber y poder, no sería su despotismo menos nocivo que el de la autocracia; pero que, para evitar esta escisión entre los de arriba y los de abajo, garantizando una unidad del conjunto, es necesaria esta singular limitación, en virtud de la cual el poder supremo es confiado a aquellos que en lo referente a conocimientos objetivos, son subalternos.

Igual tejido de superioridades y subordinaciones, entre las mismas potencias, fué la base en que se asentó la unidad de idea política a que llegaron, después de la gloriosa revolución

de Inglaterra, la constitución parlamentaria y la eclesiástica. Los eclesiásticos sentían una invencible repugnancia frente al régimen parlamentario y especialmente frente a la preeminencia que éste reclamaba sobre ellos. La paz entre ambos poderes se hizo esencialmente conservando la iglesia una jurisdicción particular, en materia de matrimonios y testamentos, así como su penalidad sobre católicos y no practicantes. A cambio de esta concesión, retiró su doctrina de la «obediencia» inmutable y reconoció que el orden divino del mundo dejaba lugar a una constitución parlamentaria, a cuyas prescripciones estaban también sujetos los sacerdotes. Pero a su vez la Iglesia dominaba sobre el Parlamento, por cuanto para ingresar en éste era preciso prestar juramentos que sólo los fieles de la iglesia ortodoxa podían prestar sinceramente, teniendo que hacerlo de soslayo los disidentes y sin poder hacerlo los de las demás confesiones. La clase eclesiástica, dominante y secular, se articuló de tal modo, que en la Cámara de los Lores los arzobispos tenían su puesto antes de los duques, y los obispos antes de los lores, mientras todos los párrocos se subordinaban al patronato de la clase secular gobernante. En cambio, obtuvieron nuevamente los párrocos rurales la dirección de la asamblea comunal. Esta fué la forma, alternativa y recíproca, que hubieron de adoptar los poderes opuestos para establecer la iglesia de Estado en el siglo XVIII y formar una organización unitaria de la vida inglesa.

También la relación conyugal debe, en parte al menos, su solidez interna y externa al hecho de que abraza un gran número de esferas, en unas de las cuales impera uno de los cónyuges y en las demás el otro. Surge así un encadenamiento, una unidad, que, sin embargo, no impide exista en la relación una vivacidad que difícilmente pueden alcanzar otras formas sociológicas. Lo que se llama «igualdad de derechos» del marido y la mujer en el matrimonio—ya sea un hecho efectivo o un deseo piadoso—es en la mayor parte de los casos un engranaje de mutua superioridad y subordinación. Al menos, de este modo podría producirse (sobre todo, si se tienen presentes todas las sutiles relaciones de la vida diaria, que no pueden abarcarse en un principio) una relación mucho más orgánica que si reinase una igualdad mecánica. Por de pronto, este engranaje

hace que la superioridad no se manifieste como un mandato brutal. Esta forma de relación constituyó igualmente uno de los lazos más sólidos en el ejército de Cromwell. El mismo soldado que en las relaciones militares obedecía ciegamente a su jefe, era en la oración, con frecuencia, predicador de este mismo jefe; un cabo podía rezar el oficio, en el que tomaba parte su capitán, junto con los demás soldados rasos; y el ejército, que seguía incondicionalmente a sus generales, una vez aceptada cierta finalidad política, era el que había tomado antes resoluciones de orden político, a las que tenían que someterse los jefes. Gracias a esta alternativa de superioridad y subordinación, el ejército puritano consiguió mantenerse con extraordinaria solidez.

Pero este favorable resultado de la forma de socialización que aquí estudiamos, depende de que la esfera en donde uno de los elementos sociales ejerce el mando esté exactamente deslindada de aquella otra parte en que el otro elemento es el que manda. Si esto no sucede, surgirán constantemente cuestiones de competencia, y el resultado será, no la cohesión, sino el debilitamiento. Sobre todo, cuando, ocasionalmente, el que, en general, ocupa un puesto subordinado adquiere una superioridad en la misma esfera en que ordinariamente era subordinado, padecerá la solidez del grupo; en parte, por el carácter de rebelión que esta situación suele tener, y en parte, también, por falta de capacidad en el ex-subordinado para mandar en la misma esfera en que siempre fué subordinado. Así, en la época de la mayor grandeza española, estallaban en el ejército español, por ejemplo, en los Países Bajos, rebeliones periódicas. A pesar de la feroz disciplina en que de ordinario era mantenido, hacía gala en ocasiones de una invencible energía democrática. Con intervalos, que casi podían calcularse previamente, los soldados se rebelaban contra los oficiales, los deponían y elegían sus propios oficiales, que quedaban bajo la vigilancia de la tropa, y que no podían hacer nada que no estuviese aprobado por sus subordinados.

No hace falta esforzarse en demostrar los inconvenientes de semejantes alternativas de superioridad y subordinación, en la misma esfera. En forma indirecta, prodúcense igualmente en la breve duración que tienen los cargos públicos elegibles en

muchas democracias; es cierto que así se consigue que el mayor número posible de ciudadanos ocupe posiciones directivas alguna vez; pero, por otro lado, esto impide, con frecuencia, que se realicen planes de amplia previsión, acciones continuadas, medidas consecuentemente impuestas, perfeccionamientos técnicos. En las Repúblicas antiguas, estos rápidos cambios no eran tan peligrosos, porque su administración era sencilla y transparente y la mayoría de los ciudadanos poseía los conocimientos y el entrenamiento necesarios para ocupar los cargos públicos. La misma forma sociológica que los sucesos referidos en el ejército español, presentan, en circunstancias muy diversas, las grandes dificultades que surgieron a comienzos del siglo XVIII en la iglesia episcopal americana. Las comunidades fueron acometidas de una fiebre inquisidora que los llevaba a ejercer estrecha vigilancia sobre sus pastores, las cuales, precisamente, estaban colocados en sus puestos para velar por la moralidad de las comunidades. Como consecuencia de este desasosiego de las comunidades, fueron en Virginia los sacerdotes durante mucho tiempo nombrados por sólo un año.

Este mismo fenómeno sociológico, aunque un poco modificado, se produce también, con los mismos caracteres formales generales, en aquellas jerarquías burocráticas en que el superior depende técnicamente del inferior. Al alto funcionario le falta con frecuencia el conocimiento de los detalles técnicos o de la situación actual de los asuntos. En cambio, el empleado inferior suele moverse durante toda su vida en el mismo círculo de problemas, con lo cual adquiere un conocimiento especializado, dentro de su estrecho campo, conocimiento de que carece el que pasa rápidamente por diversos grados. Mas, por otra parte, es lo cierto que las decisiones de este jefe no pueden carecer del necesario conocimiento de los pormenores. Así, por ejemplo, los caballeros y los senadores gozaban en el Imperio romano el privilegio de servir al Estado; no adquirían, pues, ninguna preparación teórica previa, sino que aguardaban a que la práctica les suministrase los conocimientos necesarios. Pero esto tuvo como consecuencia—ya en los últimos tiempos de la República—que los funcionarios superiores dependían del personal inferior, que, por no estar cambiando constantemente, adquirían un cierto conocimiento rutinario

de los asuntos. En Rusia es este un fenómeno constante que se halla favorecido especialmente por la manera de proveer los cargos. Los ascensos se hacen por jerarquías, pero no limitadas a una rama de la administración. El que ha alcanzado una categoría determinada puede ser trasladado, a petición suya o del superior, a otra rama completamente distinta. Así no era nada extraño, por lo menos hasta hace poco tiempo, que el estudiante graduado se encontrase convertido en oficial a los seis meses de servicio; en cambio un oficial podía obtener en el servicio civil una categoría equivalente a su grado. Inevitablemente esto tiene que producir un desconocimiento técnico en los funcionarios superiores, ignorancia que inevitablemente les hará depender de sus subordinados más peritos. La reciprocidad del mando y la subordinación hace que aparezca como subordinado el que de hecho es jefe y como jefe el que de hecho es simple ejecutor, cosa que daña a la firmeza de la organización, tanto como puede favorecerla una alternativa adecuada de superioridad y subordinación.

Allende estas formaciones especiales, el hecho de la soberanía plantea el siguiente problema sociológico, de carácter general: La subordinación constituye, por una parte, una forma de la organización objetiva de la sociedad; por otra parte, empero, expresa las diferencias personales cualitativas que existen entre los hombres. ¿Qué relación hay entre esas dos determinaciones? ¿Qué influjo ejercen sobre la forma de socialización las diferencias en esta relación?

Al comienzo de la evolución social, la supremacía de una personalidad sobre otras debió de ser la expresión adecuada y la consecuencia de una superioridad personal. En un estado social, sin organización firme que señale *a priori* al individuo su puesto, no hay motivo alguno para que se subordine nadie a otro, a no ser que a ello le determine la violencia, la piedad, la superioridad física o espiritual, la robustez de la voluntad, la sugestión, en suma, la relación de su ser personal con el ser personal del otro. Por lo menos, careciendo de conocimientos históricos suficientes acerca de los estadios iniciales de la socialización, habremos de obedecer al principio metódico que nos manda estatuír la hipótesis más sencilla, la de una situación aproximadamente equilibrada. Sucede con esto como con

las deducciones cosmológicas. Puesto que no conocemos el punto inicial del proceso cósmico hubo que partir de lo más simple posible, de la homogeneidad y equilibrio en los elementos del mundo, para deducir el comienzo de las variedades y diferenciaciones. Por otra parte, no cabe duda de que si aquellos supuestos se tomasen en el sentido absoluto, no podría iniciarse ningún proceso cósmico, por no haber en ellos causa alguna de movimiento y diferenciación. Es, pues, necesario colocar en el estadio inicial una actividad diferencial de los elementos, por mínima que sea, para hacer posibles, a partir de ella, las ulteriores diferenciaciones. Así, en la evolución de las variedades sociales, nos vemos obligados a partir también de un estado simple, ficticio; y el mínimo de variedad que se requiere para que sirva de base a todas las diferenciaciones ulteriores, habrá de buscarse en la diversidad puramente personal de las disposiciones individuales. Por tanto, las diferencias exteriores de los hombres, en las posiciones en que se refieren unos a otros, habrán de ser deducidas de esas cualidades individuales diferentes.

Así, en los tiempos primitivos, se exigen o se suponen a los príncipes tales perfecciones que, en ese grado y combinación, son extraordinarias. El rey griego de la época heroica no sólo debe de ser valiente, sabio y elocuente, sino también ha de sobresalir en los ejercicios atléticos, y, si es posible, ser además un excelente carpintero, marinero y labrador. La situación del rey David depende, en gran parte, como se ha hecho notar, de que era al mismo tiempo cantor y guerrero, lego y profeta, y poseía capacidad bastante para fundir el poder temporal del Estado con la teocracia espiritual. Partiendo de este origen, de estas superioridades naturales (que, naturalmente, siguen actuando en todo momento en el seno de la sociedad y están constantemente creando nuevas relaciones) desarróllanse organizaciones permanentes de supremacía y subordinación. Los individuos, o nacen ya en ellas, o alcanzan las diversas posiciones en virtud de cualidades completamente distintas de las que originariamente engendraron tales supremacías.

Esta transición del predominio subjetivo a una forma y fijación objetivas, se produce por la pura extensión cuantitativa de la esfera en que el dominio se ejerce. Dos motivos pro-

piamente opuestos tienen importancia para determinar esta relación (que puede observarse en todas las esferas) entre el aumento de la cantidad de elementos y la mayor objetividad de las normas por que se rigen. El aumento de elementos supone un aumento de las peculiaridades cualitativas que en ellos concurren. Por lo tanto, aumenta también la dificultad de que un individuo mantenga una relación igual o suficiente con cada uno de ellos. A medida que crecen las diferencias en el campo de los gobernados o normados, ha de perder el señor o la norma su carácter individual, para adoptar un carácter general, que se cierna por encima de las fluctuaciones subjetivas. Por otra parte, esta ampliación del círculo conduce a la división del trabajo y diferenciación entre sus elementos directivos. El señor de un grupo grande ya no puede ser, como el rey griego, la medida y el jefe en todos los intereses esenciales. Es precisa una especialización variada y una distribución profesional del gobierno. Pero la división del trabajo está siempre en acción recíproca con la objetivación de la conducta y de las relaciones; refiere la obra del individuo a un nexo situado más allá de su esfera; la personalidad interior y conjunta sitúase más allá de su labor parcial, cuyos resultados objetivamente circunscritos sólo forman un todo cuando están unidos a los de otras personalidades. El conjunto de estas causas habrá hecho que las relaciones de dominio, nacidas al acaso y según las personas, se acomoden en la forma objetiva, en la cual, por decirlo así, no es el hombre, sino la posición, quien predomina y manda. El *a priori* de la relación no es ya el elemento individual con sus cualidades, de las cuales surge la posición social respectiva, sino estas relaciones mismas como formas objetivas, como «posiciones» o «cargos» que son como espacios o contornos vacíos que llenan luego los individuos.

Cuanto más firme y más elaborada técnicamente sea la organización del grupo, tanto más objetivos y formales serán los esquemas de la subordinación. Para llenar los cuales se buscarán posteriormente las personas adecuadas, a no ser que se llenen por el acaso del nacimiento u otros factores de la suerte. Y no nos referimos meramente a la jerarquía de las posiciones en el Estado. La economía monetaria engendra una formación análoga de la sociedad, en las esferas por ella do-

minadas. La posesión de una determinada suma de dinero, o la carencia de ella, lleva consigo una posición social determinada, casi con completa independencia de las cualidades personales del que la ocupa. El dinero ha llevado al colmo la distinción antes mencionada entre el hombre como personalidad y como ejecutor de una obra o tenedor de un sentido singular. La posesión garantiza, a todo el que pueda conquistarla o adquirirla de algún modo, un poder y una situación que surge y desaparece con el hecho de tener el dinero, y no con la personalidad y sus cualidades. Los hombres pasan por las posiciones que corresponden a determinadas cantidades de dinero, como material indiferente que llena, de modo puramente casual, formas fijas y permanentes. Por otra parte, no necesitamos indicar que en la sociedad moderna no se da de un modo absoluto esta discrepancia entre posición y personalidad. Más bien sucede con frecuencia que la distinción entre el contenido objetivo de la posición y la personalidad como tal, produzca un estado de cosas merced al cual la proporción adecuada se realiza sobre nuevas bases, a menudo más racionales—esto sin contar con las enormes posibilidades que las ordenaciones liberales ofrecen para conquistar una posición correspondiente a las facultades de cada cual—. Además, hay que tener en cuenta que las facultades de que aquí se trata son, a veces, tan específicas, que la superioridad conseguida en virtud de ellas no recae sobre el valor total de la personalidad. Justamente, en ciertas formaciones medias, como en las de clase y gremio, aquella discrepancia alcanza en ocasiones su máximum. Con razón se ha hecho resaltar que el sistema de la gran industria ofrece más ocasiones que antes para que se distinga el hombre extraordinariamente dotado. Es cierto que la proporción entre directores y obreros es hoy menor que la que existía hace doscientos años entre maestros y trabajadores asalariados. Pero, en cambio, el talento especial puede llegar más fácilmente a ocupar una posición elevada. Lo que aquí importa es tan sólo la singular separación entre las cualidades personales y su posición, en las relaciones de subordinación, separación producida por la objetivación de las posiciones, por la diferenciación de las posiciones, completamente distintas del elemento personal e individual.

A pesar de la energía con que el socialismo censura esta relación casual y ciega entre la serie objetiva y gradual de las posiciones y el mérito personal, la organización por él preconizada va a parar a una forma sociológica análoga. Exige una constitución y administración absolutamente centralizadas y, por tanto, estrictamente graduadas y jerarquizadas, suponiendo que todos los individuos están *a priori* igualmente capacitados para ocupar cualquier puesto de esta jerarquía. Con lo cual eleva a la categoría de principio—por lo menos, en un aspecto—eso mismo que aparece sin sentido en la organización actual. Pues el hecho de que, según la estricta consecuencia democrática, los dirigidos elijan al director, no ofrece garantía alguna contra la accidentalidad de la relación entre la persona y el cargo; no sólo porque para elegir al mejor especialista hay que ser especialista también, sino porque el principio de la elección desde abajo suministra en todos los círculos amplios resultados absolutamente casuales. Una excepción, de esto constituyen las puras elecciones de partido. Pero en ellas queda eliminado el elemento, por el cual, justamente, planteamos aquí la cuestión de si las elecciones dan resultados racionales o casuales: la elección de partido, como tal, no recae, en efecto, sobre la persona, porque posea determinadas cualidades, sino porque—extremando las cosas—es el representante anónimo de un determinado principio objetivo. Para ser consecuente, el socialismo tendría que recurrir al sorteo para adjudicar los puestos y designar los directores. Más aún que el turno (que en grupos grandes no puede realizarse mutuamente), el sorteo expresa el derecho ideal de cada uno. Por eso no es en sí democrático; no sólo porque puede también aplicarse en una aristocracia dominante y porque, como principio formal, está más allá de estas diferencias, sino, sobre todo, porque la democracia significa la colaboración efectiva de todos, mientras que la adjudicación de los puestos directivos por sorteo la transforma en una colaboración ideal, en el derecho puramente potencial de cada individuo a ocupar una posición elevada. El principio del sorteo corta toda relación entre el hombre y su posición. Gracias a la organización puramente formal de las relaciones de mando y subordinación, domina sobre las cualidades personales, que fueron su punto de partida.

En el problema de la relación entre el predominio personal y el predominio fundado exclusivamente en la posición, sepáranse dos pensamientos formales sociológicos muy importantes. Teniendo en cuenta la desigualdad efectiva que existe entre las capacidades de los hombres—y de la cual sólo una utopía puede prescindir—, el «gobierno de los mejores» es la constitución que mejor expresa exteriormente la relación interna e ideal entre los hombres. Este es, acaso, el motivo profundo por el cual los artistas tienen con tanta frecuencia sentimientos aristocráticos; todo arte descansa en el supuesto de que el sentido íntimo de las cosas se revela adecuadamente en su manifestación externa, siempre que sepamos verla de un modo exacto y completo. Lo más contrario al sentir artístico es la separación entre el mundo y sus valores, entre la manifestación externa y su sentido; lo cual no estorba para que el artista tenga que transformar lo dado inmediatamente para extraer su forma verdadera, allende la pura accidentalidad, forma que es al propio tiempo la palabra que expresa su sentido espiritual o metafísico. Por consiguiente, la conexión psicológica e histórica que existe entre la concepción aristocrática y la concepción artística de la vida, debe atribuirse, en parte al menos, a la idea de que sólo un orden aristocrático confiere a las interiores relaciones de valor entre los hombres una forma visible, su símbolo, por decirlo así, estético.

Pero esta aristocracia pura, entendida en el sentido platónico, como gobierno de los mejores, no puede realizarse empíricamente. Primeramente, porque, hasta ahora, no se ha descubierto ningún procedimiento que permita distinguir con seguridad a «los mejores» y adjudicarles el puesto que les corresponde; tanto el método *a priori*, la crianza de una casta dominante, como el método *a posteriori*, la selección natural en lucha libre por el puesto mejor, lo mismo que la forma, por decirlo así, intermedia de la elección de las personas desde abajo, o desde arriba, se han revelado insuficientes. A cuyas dificultades se agregan otras más. Los hombres raras veces se resignan a acatar la superioridad, ni aun de los mejores de entre ellos, porque no quieren reconocer superioridad alguna, al menos, sin tener parte en ella. Por otra parte, el poder, aun el que originariamente ha sido adquirido con buen derecho, suele desmora-

lizar, si no siempre al individuo, casi siempre a las corporaciones y clases. Así resulta comprensible la opinión de Aristóteles cuando sostiene que, desde un punto de vista abstracto, corresponde el dominio absoluto sobre los demás al individuo o casta que les aventajen en *areté* (virtud), pero que, atendiendo a las conveniencias prácticas, es recomendable una mezcla del poder de aquéllos con el de la masa, y de esta manera el predominio numérico de la masa colaborará con el cualitativo de aquéllos. Pero saltando por encima de estos pensamientos acomodaticios, las dificultades indicadas, inherentes al «gobierno de los mejores», pueden inducir a considerar la igualdad general como la regla práctica que representa *el mal menor*, frente a las desventajas del régimen aristocrático, único lógicamente justificado. Se aduce en favor de esta igualdad, que, puesto que es imposible expresar en relaciones de dominio las diferencias subjetivas, con seguridad y de un modo permanente, es preferible eliminarlas de la determinación de la estructura social y regular ésta como si las diferencias no existiesen.

Pero, dado que la cuestión del mal mayor o menor no puede resolverse, por regla general, sino en virtud de estimaciones personales, ese mismo pesimismo puede conducir a la conclusión absolutamente opuesta: la de que tanto en los círculos grandes como en los pequeños la cuestión es que gobierne alguien, siendo preferible que lo hagan personas inadecuadas, a que no lo haga nadie. Se admite entonces que el grupo social, en virtud de una necesidad interna y objetiva, tiene que adoptar la forma de superiores y subordinados, no siendo luego, por decirlo así, más que un accidente deseable el que un puesto, determinado por una necesidad objetiva, sea ocupado por un individuo verdaderamente apto.

Parte esta tendencia formal de experiencias y necesidades completamente primitivas. En primer lugar, cree que la forma de dominio significa o crea un nexo. Épocas rudimentarias, que no disponen de múltiples formas de acción recíproca, no tienen con frecuencia otro medio para afirmar la pertenencia formal al todo, que subordinar los individuos que no le están inmediatamente ligados, a los miembros que *a priori* le pertenecen. Cuando en Alemania hubo dejado de regir la constitución primitiva, a base de plena igualdad personal y patri-

monial dentro de la comunidad, el hombre que no disponía de tierra, carecía igualmente de derecho efectivo a la libertad; si no quería cortar todos los lazos que le unían a la comunidad, tenía que vincularse a un señor, para entrar así, como cliente, en las corporaciones públicas. La comunidad tenía un interés en que lo hiciese así; pues no podía tolerar que hubiera en su territorio ningún hombre que no estuviera vinculado, y por eso el derecho anglosajón obligaba expresamente al que no poseía tierras a buscar un señor. Asimismo en la Inglaterra medieval, el interés de la comunidad exigía que el forastero se sometiese a un patrono. Se pertenecía al grupo cuando se era propietario de un trozo de su territorio; el que carecía de tierra y, sin embargo, quería unirse al grupo, tenía que pertenecer a alguien que perteneciera al grupo por la relación primaria de la propiedad territorial.

La importancia general que tienen las personalidades directivas, siendo relativamente indiferentes sus cualidades ingénitas, es un rasgo que aparece con semejanza formal en varias manifestaciones tempranas del principio electoral. Así, por ejemplo, las elecciones para el Parlamento medieval inglés parecen haberse llevado con descuido o indiferencia asombrosos; lo único que al parecer importaba era que el distrito tuviese un representante en el Parlamento. Quién fuese este representante, era cosa de menor importancia. Esto se manifiesta también en la indiferencia respecto a la cualificación de los electores, que nos admira frecuentemente en la Edad Media. Vota aquel que está presente en el momento; y parece que ni la legitimación del elector ni la existencia de un cierto número de votaciones tiene entonces gran valor. Evidentemente, esta indiferencia respecto al cuerpo electoral es síntoma de la indiferencia que inspira el resultado de la elección, en cuanto a las cualidades personales de los elegidos.

Finalmente, actúa de un modo general, en el mismo sentido, el convencimiento de que la *coacción* es necesaria, de que la naturaleza humana la requiere para no caer en una completa anarquía de la conducta. Para el carácter general de este postulado, resulta totalmente indiferente que la subordinación sea a una persona y su arbitrio, o a una ley: prescindiendo de ciertos casos extremos en los cuales el valor de la subordina-

ción, como forma, no puede triunfar del contrasentido de su contenido, el hecho de que la ley sea mejor o peor no tiene más que un interés secundario; lo mismo que sucedía con las cualidades de la personalidad gobernante. En este sentido podrían aducirse las excelencias del despotismo hereditario—que es independiente hasta cierto punto de las cualidades de la persona—, particularmente cuando se trata de la unidad política y cultural de grandes territorios, donde tiene, sobre la libre federación, ventajas análogas a las que tiene el matrimonio sobre el amor libre. Nadie puede negar que la coacción del derecho y de la costumbre mantiene unidos a incontables matrimonios que, moralmente, debieran separarse: las personas aquí se someten a una ley que no se acomoda a su caso. Pero en otros casos, la misma coacción, por dura que resulte de momento y subjetivamente, tiene valor irreemplazable, porque mantiene unidos a los que moralmente debían estarlo, pero que, a causa de un disgusto, de una excitación o arrebato momentáneos, se hubieran separado si hubieran podido, destrozando así, irreparablemente, su vida. Sea la ley del matrimonio buena o mala, en cuanto a su contenido; acomódese o no al caso de que se trate, la mera coacción que de ella dimana, obligando a la convivencia, desarrolla valores individuales eudemonistas y éticos—prescindiendo de la conveniencia social—que, según el criterio pesimista, que aquí se expone y que acaso sea parcial, no podrían producirse en modo alguno si desapareciera aquella coacción. En algunos casos, es cierto, la mera conciencia de hallarse unido al otro coactivamente, puede hacer insoportable la convivencia: pero, en otros, se producirá una condescendencia, un dominio de sí mismos, un afinamiento del alma, a que nadie se sentiría movido si pudiera disolver el lazo, y que sólo proceden del deseo de hacer lo más soportable posible una comunidad inevitable.

La conciencia de encontrarse sometido a una coacción, a una instancia superior—ya sea una ley ideal o social, ya una personalidad que disponga arbitrariamente, ya un administrador de normas superiores—, podrá en ocasiones incitar a la rebeldía o dar la impresión de un despotismo; pero para la mayoría de los hombres constituye un apoyo y nexo indispensable en la vida interna y externa. Nuestra alma—em-

pleando las expresiones inevitablemente simbólicas de toda psicología—parece vivir en dos capas. Una de ellas es la capa profunda, que no se mueve o se mueve difícilmente, y en la que reside el verdadero sentido o substancia de nuestra existencia; la otra, empero, está formada por los impulsos y excitaciones aisladas, que dominan en cada momento. Esta segunda capa alcanzaría, más veces de lo que de hecho sucede, la victoria sobre la primera, sin dejar a ésta hueco para asomar a la superficie, por la aglomeración y rápida sucesión de los elementos, si el sentimiento de una coacción, procedente de alguna parte, no encalmase su corriente, poniendo coto a sus vacilaciones y caprichos y dejando así espacio para que predomine la constante base subterránea. Frente a este sentido funcional de la coacción, su contenido particular no tiene sino una importancia secundaria. El contenido absurdo puede sustituirse por otro justificado; pero aun éste sólo deberá su sentido a lo que tiene de común con aquél. Más aún, no sólo el tolerar la coacción, sino también el oponerse a ella; la lucha contra la coacción injusta, como contra la justificada, ejerce sobre el ritmo de nuestra vida superficial la función de obstáculo e interrupción, gracias a la cual las corrientes profundas de la vida más propia y substancial, que no pueden ser interrumpidas desde afuera, llegan a la conciencia y actúan en ella. Ahora bien, en cuanto que la coacción es idéntica a cualquier dominio, vemos en éste también un elemento indiferente a la cualidad del que domina, al derecho que tenga o no tenga su individualidad al dominio. De este modo se manifiesta el sentido profundo que encierra toda afirmación de autoridad.

Es, en principio, imposible que las cualidades personales y la posición social se correspondan totalmente en la serie de las subordinaciones, cualquiera que sea la organización que para este efecto se proponga. Lo cual se funda en el hecho de que el número de hombres cualificados para ocupar puestos superiores es mayor que el de estos puestos. Seguramente en una fábrica hay muchos obreros que podrían ser perfectamente jefes de sección o patronos; hay muchos soldados que tienen condiciones para ser oficiales. De los millones de súbditos de un príncipe, un gran número podrían ser tan buenos

príncipes como él, o mejores. El reinado «por la gracia de Dios» expresa justamente el pensamiento de que no son las cualidades subjetivas las que deben decidir, sino otra instancia que se alza por encima de las medidas humanas.

Pero el contraste entre los que han llegado a ocupar una posición directiva y los que están capacitados para ocuparla, no ha de llevarse al extremo de creer que, por el contrario, haya muchas personas en los puestos superiores sin tener condiciones para ello. Pues esta desproporción entre persona y posición nos parece, por varias razones, bastante mayor de lo que es en realidad. En primer lugar, la incapacidad para desempeñar un puesto directivo se echa de ver con particular facilidad, y, por razones obvias, es más difícil de disimular que otras insuficiencias; esto sucede particularmente porque hay muchos capacitados para desempeñar ese puesto que ocupan puestos subordinados. Por otra parte, esta inadecuación se debe frecuentemente, no a deficiencias personales, sino a las exigencias contradictorias del cargo, cuyo resultado inevitable se achaca fácilmente al titular, imputándoselo como culpa personal. El moderno «gobierno del Estado» posee, por definición, una infalibilidad que es expresión de su objetividad absoluta, fundamental. Comparados con esta infalibilidad ideal, los funcionarios efectivos aparecen, como es natural, insuficientes frecuentemente.

Pero, en realidad, las incapacidades puramente subjetivas de las personalidades directoras son relativamente raras. Si se tienen presentes los azares arbitrarios y absurdos, gracias a los cuales, en todas las esferas, llegan los hombres a ocupar sus posiciones, sería un milagro incomprensible que no apareciesen más incapacidades en su desempeño, si no existiesen en gran cantidad las condiciones latentes para los puestos. En esta idea se basa el hecho de que algunas constituciones republicanas no exijan a sus funcionarios más que condiciones negativas; por ejemplo, que el candidato no se ha hecho indigno del cargo por algo. Así en Atenas los nombramientos se hacían por sorteo, cuidando tan sólo de que el designado hubiera tratado bien a sus padres, pagado sus impuestos, etc. Se investiga, pues, tan sólo si hay algo *contra* el nombramiento, porque se supone que *a priori* todos son dignos de él. Este es también

el sentimiento profundo del dicho: a quien Dios da un cargo, le da también el entendimiento necesario para desempeñarlo. El «entendimiento» necesario para desempeñar altos puestos se da en muchos hombres; pero no se manifiesta ni se desarrolla hasta que ocupan dichos puestos.

Esta inconmensurabilidad entre la cantidad de personas capaces de mandar y el número de puestos preeminentes, se explica, acaso, por la diferencia entre el carácter del hombre como miembro de grupo y como individuo. El grupo, como tal, tiene un nivel bajo y necesita dirección. Las cualidades que despliega en común no son más que las heredadas, esto es, las más primitivas e indiferenciadas o las más fácilmente sugeribles, es decir, las «subordinadas». Por tanto, al constituirse un grupo amplio, es conveniente que la masa se organice en la forma de la sumisión a pocos. Pero esto, evidentemente, no impide que los individuos de esta masa posean cualidades más altas y refinadas. Lo que sucede es que estas cualidades son individuales, exceden en *varios* aspectos al patrimonio común y, por consiguiente, no evitan el nivel bajo de aquellas cualidades en que todos coinciden con seguridad. Se sigue de aquí que, por una parte, el grupo en conjunto necesita jefe y, por consiguiente, que hay muchos subordinados y pocos superiores, mientras que, por otra parte, cada uno de los individuos tiene, como individuo, un nivel más alto que como elemento del grupo, y, por tanto, como subordinado.

Con esta contradicción, que es propia de todas las formaciones sociales y que opone a la aspiración justificada a un puesto superior la imposibilidad técnica de satisfacerla, se avienen el principio de las clases y el orden actual, disponiendo las clases en forma de pirámide, con un número cada vez menor de miembros, y limitando así *a priori* la cantidad de los «cualificados» para los puestos superiores. Esta selección no se rige por los individuos dados, sino que los presupone. Dada una muchedumbre de iguales, no pueden colocarse todos en la posición merecida. Por eso aquellas ordenaciones pueden considerarse como un intento de producir los individuos necesarios, partiendo de las posiciones de antemano determinadas. En vez de la lentitud con que consiguen esto la herencia y la educación de clase, pueden aplicarse procedimientos más radica-

les, que dan a la personalidad la capacidad de dirigir y gobernar, prescindiendo de su condición anterior, como por una imposición autoritativa o mística. En los Estados tutelares de los siglos XVII y XVIII, el súbdito no tenía capacidad para participar en los asuntos públicos; en lo político necesitaba constante dirección. Pero en el momento en que ingresaba al servicio del Estado, adquiría de golpe la alta inteligencia y el sentido público que le capacitaban para la dirección de la comunidad, como si por el ingreso en la burocracia, el menor se tornase, por *generatio aequivoca*, no sólo en mayor, sino en jefe, con todas las necesarias condiciones de intelecto y carácter. La oposición entre el estado de incapacidad absoluta para la menor superioridad y el estado de la absoluta capacidad, posteriormente adquirido mediante la acción de una instancia superior, alcanza el máximum de su tensión dentro del sacerdocio católico. No hay aquí ni tradición familiar, ni educación desde la niñez, que colabore al encumbramiento. Es más; las cualidades personales del candidato son, en principio, de menor importancia comparadas con el espíritu objetivo, místico, que le confiere la ordenación sacerdotal. La función directiva no le es confiada porque sólo él, por su naturaleza, sea adecuado a ella (aun cuando, naturalmente, esta consideración colabora también determinando cierta selección entre los aspirantes); ni tampoco porque se piense que el candidato puede ser, por suerte, desde luego, un elegido, sino que la consagración *crea* al sacerdote, porque le confiere el *espíritu;* la consagración produce las cualidades especiales necesarias para el desempeño de la función de que se inviste al individuo. Aquí se realiza con el mayor radicalismo el principio de que Dios da «entendimiento» a aquel a quien da el cargo. Y este principio se aplica aquí en sus dos aspectos, en el de la anterior incapacidad y en el de la posterior capacidad, creada precisamente por la accesión al cargo.

FIN

ÍNDICE

Págs.

Pesos: 1.75





